

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

الإسلام والجنوسَة

التمييز بين الجنسين في المؤسسات الاجتماعيّة

حسين بستان النجفي

تعريب: رعد الحُجَّاج





الإسلام والجنوسة

التمييز بين الجنسين في المؤسسات الاجتماعية

حسين بستان النجفي

الإسلام والجنوسة

التمييز بين الجنسين في المؤسسات الاجتماعية

تعريب: رعد الحجّاج



المؤلف: حسين بستان النجفي
الكتـاب: الإسلام والجنوسة التميز بين الجنسين في المؤسسات الاجتماعية
تعـريب: رعد الحجّاج
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغـلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-011-0

Islam And Gender Differences
In Social Institutions

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

© **جميع الحقوق محفوظة**

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف فانتزي وُرد ـ بناية ماميا ـ ط5
تلفاكس: 826233 (9611) ـ 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

أثيرت منتصف القرن الماضي وما بعده قضيّة التمييز بين الرجل والمرأة في المؤسسات الاجتماعية من بدءاً من الأسرة وصولاً إلى غيرها من الأوضاع والمواقع التي يتنافس فيها الرجل والمرأة كالقانون والدين وما شابه. وبزغت في ساحات الفكر، والفلسفة، والدين، نقاشات محورها الدعوة إلى إعادة النظر في كثير من المفاهيم الدينية والاجتماعية، بهدف إقرار المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وإلغاء أيّ شكل من أشكال التمييز على أساس الجنس.

ولمّا كان الدين الإسلامي ينطلق في نظرته إلى الرجل والمرأة من منطلق تحقيق العدالة ولو على حساب المساواة، فقد وجِّهت إليه سهام الانتقاد واتّهم بالتحيّز إلى جانب الرجل ومحاباته في عدد من أحكامه ومفاهيمه. وفي مقابل ذلك تولّى عدد من الباحثين الدفاع عن الدين، في محاولة لإثبات خطأ النظرة التي ترى أنّ الإسلام يميّز بين الناس على أساس الجنس، أو لتبرير مثل هذا التمييز إن وجد بإثبات أنّ هذا التمييز يراد منه تحقيق العدالة، وبالتالي تبرير ذلك بالإشارة إلى الفوارق الطبيعية

بين الجنسين، هذه الفوارق التي تقتضي بالضرورة تمييزاً قانونيّاً، مبرّره إعلاء قيمة العدالة على قيمة المساواة إذا كانت المساواة قيمة وليست كذلك من وجهة نظر إسلاميّة، وخاصّة عندما يكون في المساواة حيفاً على العدالة.

ومن هذه الدراسات التي تصنّف في هذه الخانة هذه الدراسة التي نقدّمها إلى القارئ العربي، وقد حاول الباحث حسين بستان النجفي استعراض كثير من الموارد التي يرى فيها النسويّون تمييزاً ليثبت عدم وجود التمييز في بعضها، أو يثبت أنّ التمييز الموجود هو لصالح المرأة في بعضها الآخر، ويبرّر بعضها بالرغبة الإسلامية في تحقيق مقصد العدالة. وإنّنا إذ نقدّم هذه الدراسة نرغب إلى القرّاء الكرام والباحثين الأعزّاء متابعة النقاش ومتابعة النقاش في هذه الموضوعات التي تستحقّ المزيد. وما التوفيق إلا من عند الله.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2012

تمهيد

برزت ظاهرة الاهتمام بحقوق المرأة وإيلاء مكانتها في المجتمع اهتماماً فائقاً كواحدة من الإفرازات الناجمة عن التطوّرات الاجتماعيّة الكبيرة في القرن الأخير، وقد بلغت أهميّة هذا الأمر في العصر الراهن حدّاً جعلته يشكّل معياراً لتقييم مدى التقدّم أو التخلّف الذي تحرزه البلدان وفقاً للمعايير الدوليّة، بل قد يستفاد منه كوسيلة للضغط السياسيّ على بعض الدول المستقلّة أيضاً. ولا ريب في أنّ مواقف وتوجّهات اجتماعيّة وسياسيّة كهذه إنّما تنحدر من أسس فلسفيّة ونظريات أخلاقيّة خاصّة، يتنافى جلّها مع المبادئ الدينيّة والثوابت الإلهيّة. ولكي يتسنّى اتّخاذ مواقف مبدئيّة ثابتة، والقيام بخطوات أساس ومدروسة، وفي سبيل تجنّب ردود الأفعال الهزيلة والانفعاليّة حيال هذه الظاهرة، لا بدّ من التصدّي لها عن طريق تناول الأبحاث المتّصلة بالجنوسة من وجهة نظر الإسلام.

ويمكن إيضاح أهميّة الدراسات الدينيّة للمباحث الجنوسية من خلال رفدها بالرؤية المعرفيّة، فنظريّة المعرفة لدى أنصار الحركة النسويّة تثير

سؤالاً أساسيّاً مفاده: ألا يتفاوت فهم المرأة لواقع الكون عن فهم الرجل تفاوتاً جوهريّاً؟ ولمّا افترض أغلب المنظّرين للنظريّة النسويّة وكبار رجالاتها وجود هذا التفاوت المحوريّ، بادروا إلى مناقشة المكتسبات المعرفية للبشر في المجالات المختلفة وتوجيه سهام النقد إليها، وتبنّوا الدعوة إلى إعادة بناء المعارف البشريّة من زاوية نسويّة. وعند أخذ الدراسات الجنسيّة بعين الاعتبار بصفتها إحدى المعارف البشريّة تكون نتيجة الرؤية النسويّة أنّ المرأة أيضاً يجب أن تكون سبّاقة في هذا المجال، وينبغي تحليل القضايا وفقاً لفهمها وإيديولوجياها الخاصّة، وفي ظلّ متطلّباتها واحتياجاتها التي يتعذّر على الرجل مطلقاً فهمها فهماً صائباً.

لكنّ الإشكال الذي يعترض سبيل هذا التوجّه هو أنّه يبطل نفسه بنفسه ويحمل في طيّاته ما يهدمه؛ ذلك أنّ الرجل إن كان فاقداً لمقوّمات الإدراك الصائب للمسائل الجنسيّة، فليس ذلك إلّا لأنّ تلك المسائل بحاجة إلى ثنائيّة الرجل والمرأة، فتقف المرأة في أحد طرفيْ المعادلة التي يعجز الرجل وحده عن فكّ رموزها، ويتعذّر عليه استكشاف طبيعة المرأة ومتطلّباتها. وعلى هذا الأساس، فالمرأة أيضاً تفتقر إلى القدرة اللازمة لاستيعاب المسائل الجنسيّة استيعاباً صحيحاً ودقيقاً؛ لأنّ الرجل يشكّل الطرف الآخر من المعادلة، والمرأة غير قادرة على التعرّف على طبيعته واحتياجاته أيضاً.

وفي ضوء تمايز الساحة الوجوديّة بين المرأة والرجل، والأحاديّة الموسوم بها كلّ طرف، تتجلّى أكثر فأكثر ضرورة الاستمداد من مرجع غير متّصف بجنس الذكورة والأنوثة وغير محسوب على أحدهما لإعادة بناء تلكم المسائل، وإيضاحها، وتقييمها، وصياغتها بالشكل المطلوب، وما تلك سوى الرؤية الإسلاميّة لموضوع الجنوسة والنوع الاجتماعيّ،

التي تؤكّد على لزوم الرجوع إلى مصدر الوحي باعتباره الضامن الوحيد لسعادة المرأة والرجل معاً، بل والمجتمع البشريّ بصورة عامّة. ولا يخفى أنّ المناهج الاعتياديّة لكسب المعرفة الدينيّة لا تفضي إلى إدراك مضمون الوحي الإلهيّ إدراكاً قطعيّاً في أغلب الموارد؛ ولكن مع ذلك، فإنّ اليقين بشطر من المعارف الدينيّة إلى جانب الحجّيّة في شطر أوسع منه أكسبت تلك المعرفة مكانة متميّزة وفريدة من نوعها بين سائر المعارف البشريّة الأخرى، حتّى لم يعد بالإمكان اعتماد بديل مطمئنّ وموثوق لها.

وثمّة ملاحظة أخرى في هذا الصدد، هي أنّ إصرار علماء المسلمين على تطبيق الرؤية الإسلاميّة في مسألة الجنس والنوع الاجتماعيّ، وصمودهم في وجه التوجّهات العلمانيّة والإلحاديّة التي اتّسعت رقعتها في المجتمع الإسلاميّ وتنامت بشكل مطّرد في القرن الأخير، وخوض غمار المواجهة، دفعت بصورة أو بأخرى إلى تبنّي وجهة النظر القائلة بلزوم اتّخاذ الدين موقفاً واضحاً وشفافاً تجاه القضايا النسويّة، وضرورة تقديم حلول جادّة ومتناسبة مع واقع العالم المعاصر، وقد ازداد هذا الانتظار من الدين عند حاكميّة الإسلام السياسيّ في إيران بعد انتصار الثورة الإسلاميّة.

وبرغم ذلك كلّه، تشير الدراسات إلى أنّ ذلك التوقّع والطموح لم يتحقّق كما ينبغي؛ فبعض الآثار والنتاجات المكتوبة تطرّقت فقط إلى الأبعاد الفقهيّة لقضايا المرأة، وذلك بصورة مبعثرة وناقصة وعلى المستوى التخصّصيّ، الأمر الذي أسفر عن استحالة ـ أو مشقّة ـ الاستفادة من تلك المصادر لعامّة الناس ولغالب الأفراد. وبعضٌ الآخر من المصادر التي أولت اهتمامها بالجوانب الاجتماعيّة لقضايا المرأة لم

تبلغ في الغالب الحدّ الذي يؤهّلها لأن تكون دراسة دينيّة قادرة على شدّ المخاطب وجذب انتباهه وكسب ثقته؛ وذلك بسبب افتقار كتّابها إلى الدراسات التخصّصيّة في دائرة الفقه والمعارف الدينيّة. وأما القلّة القليلة من المصادر ذات المنحى الاجتماعيّ التي دُوّنت على أيدي الخبراء من علماء المسلمين، فهي إمّا فاقدة لحيثيّة الفقه الاستدلاليّ، فتعوّل على الآراء الفقهيّة الموجودة في باب المرأة دون عناء العمل على التحديث والإبداع الفقهيّ، وإمّا مبتنية على الأصول والمباني الفقهيّة والكلاميّة لأهل السنّة، وإمّا مفتقرة إلى الشموليّة والتنظيم اللازم.

وربما كان هذا الوضع المتأزّم والحالة المتدهورة وشح المصادر في هذه الدائرة الفكريّة هو الذي أفضى إلى ذهاب بعض الكتّاب إلى القول بعدم قدرة الفقه على حلّ قضايا المرأة حلاً عقلانيّاً، ولجوئهم إلى اعتماد المعايير والسبل التنويريّة كحلٍّ لهذه الإشكاليّة.

وبعد هذا الإيضاح المقتضب الذي أشار بصورة ضمنيّة إلى ضرورة تدوين هذا الكتاب والدوافع التي وقفت وراء ذلك، سنلقي نظرة إلى عنوان الكتاب، حيث تشكّل المفاهيم الأساس الواردة فيه منطلقاً لبيان إطار البحث وأسلوب التحقيق المتّبع فيه.

إنّ مفردة «الإسلام» ذات استعمالات متعدّدة في أدبيّات العلوم الاجتماعيّة؛ فتارة يراد منها آراء علماء الإسلام ووجهات نظرهم، وأخرى يُقصد بها واقع المجتمع الإسلاميّ؛ بيد أنّ المراد منها في هذه الدراسة الاستنتاجات المباشرة من النصوص الإسلاميّة الأساس ـ الكتاب والسنّة ـ التي يتمّ التوصّل إليها عبر أساليب الاستنباط المعتبرة، وإن كان الالتفات إلى آراء علماء الإسلام بالإضافة إلى واقع المجتمع الإسلاميّ، خصوصاً المجتمع المتواجد في صدر الإسلام، ما ينفع كثيراً في فهم التعاليم

الإسلاميّة والموازين الدينيّة بصورة أفضل. مع العلم أنّنا نلحظ الرؤية الشيعيّة في الطروحات والرؤى الإسلاميّة؛ ولذا فإنّ مصدر المعرفة لدينا في فهم الإسلام، فضلاً عن القرآن الكريم، هو السنّة النبويّة الشريفة وسيرة الأئمّة المعصومين(ع)، كما إنّ الإطار المعرفيّ للبحوث المطروحة ينطبق على الأصول العقائديّة والفقهيّة للشيعة.

ومفردة «الجنس» أو «النوع الاجتماعيّ» (Gender) تشير في أدبيّات الدراسات النسويّة إلى بعض الخصائص المتبلورة نتيجة تأثير العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة المتفاوتة على كلٍّ من الرجل والمرأة؛ وفي المقابل، المقصود بمفردة «الجنس» (Sex) هي الخصائص البيولوجيّة المتباينة بين الطرفين. ولم يعد خافياً أنّ البحوث الجنسيّة باتت تحتلّ مكانة خاصّة في العلوم الاجتماعيّة، حتّى إنّ كثيراً من أهل النظر والباحثين في الأقسام المختلفة ـ وبخاصّة قسم الدراسات النسويّة ـ لم يغفلوا هذا الموضوع، وأولوه شديد اهتمامهم ورعايتهم. هذا، ويمكن أن يقال: إنّ الأبحاث الجنسيّة تنطوي بحسب التقسيم المنطقيّ على ثلاثة طوائف:

1 ـ الأبحاث العلميّة الصرفة الناظرة إلى وصف التمايز وعدم التكافؤ الاجتماعيّ بين المرأة والرجل، وبيان عوامل نشوئه وتكوّنه، وهي ترتبط ببحث النوع الاجتماعيّ من زاوية سوسيولوجيّة وسيكولوجيّة.

2 ـ الأبحاث الفلسفيّة أو الإيديولوجيّة الناظرة إلى التقييم، حيث يُحتكم إليها في تصنيف الفوارق الجنسية إيجاباً أو سلباً، ويمكن أن يطلق على هذا الضرب من الأبحاث اسم «الفلسفة الاجتماعيّة للجنس».

3 ـ الدراسات الاستراتيجيّة في باب النوع الاجتماعيّ، التي تأخذ على عاتقها تقديم استراتيجيّات وتوجيهات في إطار إلغاء تلك الفوارق أو تعزيزها وترسيخها.

لكنّ الهدف الرئيسيّ في هذه الدراسة ليس وصف الفوارق والاختلافات الجنسيّة الواقعيّة، ولا وضع برنامج عمل في هذا المجال؛ ومن هنا فمعظم الأبحاث الواردة هنا لا تنضوي تحت مظلّة علم الاجتماع (السوسيولوجيا) ولا علم النفس (السيكولوجيا) ولا الدراسات الاستراتيجيّة للجنس، وإن ورد في مستهلّ كلّ بحث أو في موارد معيّنة منه وصفٌ مختصرٌ للموضوع المعنيّ من باب طرح المشكلة أو بيانها. وعليه، فالهدف الرئيس من هذا الكتاب من جهة تحديد مواطن التمايز الجنسيّ في الإسلام، اعتماداً على أسلوب الاستنباط الفقهي، ومن جهة ثانية تقييم تلك الاختلافات والفوارق وتوجيهها انطلاقاً من التحليلات الاجتماعيّة؛ فتندرج بحوث المرحلة الأولى في دائرة الفقه أو التفسير، وأبحاث المرحلة الثانية في حيّز الفلسفة الاجتماعيّة للجنس.

وفي ضوء اتّساع نطاق المباحث الجنسيّة التي تغطّي موضوعات ومجالات متعدّدة من العلوم الإنسانيّة، من المفترض التركيز على أبعاد محدودة من موضوع التمايز الجنسيّ؛ لئلّا يتحوّل هذا المشروع البحثي إلى مشروع طويل الأمد، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإنّ لزوم الالتفات إلى سوابق البحوث التي تناولناها، ورغبتنا في الدراسات الاجتماعيّة يملي علينا تقييد المحاور الأساس في البحث بعناوين في دائرة علم الاجتماع. وفي النتيجة، يبدو أنّ الخيار الأنسب والأفضل تأطير حدود البحث بموضوع التمايز الجنسيّ في المؤسّسات الاجتماعيّة: الأسرة والمجتمع.

وعلى الرغم من أنّ علماء الاجتماع غير متّفقين على تعريف موحّد للمؤسّسة الاجتماعية (Social Institution)، إلّا أنّ المؤسّسات الاجتماعية وفقاً للتعريف الشائع نوعاً ما عبارة عن: نُظم مترتّبة وثابتة وممنهجة من الأنساق السلوكية المتكوّنة من أجل تلبية المتطلّبات الأساس والمشتركة بين الناس. وبقطع النظر عن التعريف المفهوميّ، يلاحَظ أنّ تعيين مصاديق المؤسّسة الاجتماعيّة أيضاً لم يكن على وتيرة واحدة لدى علماء الاجتماع، ولم تتّفق آراؤهم في هذا المجال؛ ففي الوقت الذي اقتصر فيه جماعة على تحديدها بخمس مؤسّسات عامّة هي: الأسرة، والدّين، والتربية والتعليم، والاقتصاد، والسياسة؛ ذهب آخرون إلى حذف بعضها أو إضافة مؤسّسات أخرى إلى هذه المجموعة، نحو: القانون، والحرب (المؤسّسة العسكريّة)، والصحّة.

وعلى أيّ حال، سنُعرض عن البحث في مفهوم المؤسّسة الاجتماعيّة، ونفترض اشتمالها على المؤسّسات الثمانية المذكورة، وسوف نعمد إلى التطرّق إلى صلب الموضوع، وهو تحليل رؤية الإسلام في هذا الصدد. ومن الجدير بالذكر أنّ الأبعاد الجنسيّة في المؤسّسات الآنفة ليست على نسق واحد من ناحية حجم الأبحاث الإسلاميّة فيها؛ ففيما نرى أنّ التعاليم الجنسيّة في الإسلام تتجلّى بوضوح في مؤسّسة الأسرة، نجد أنّ ذلك يتضاءل كثيراً في المؤسّسة العسكريّة والمؤسّسة الصحّيّة. وعلى هذا الأساس، حوى هذا الكتاب تسعة فصول ضمن بابيْ: «التمايز الجنسيّ في الأسرة» و«التمايز الجنسيّ في المجتمع»، فكان نصيب الباب الأوّل ثلاثة فصول وحصّة الباب الثاني ستّة فصول.

ولا بأس هنا في إلقاء نظرة سريعة إلى بعض الجوانب الأساس لبحث الجنس في الإسلام.

إنّ من الممكن اعتبار الجنس والنوع الاجتماعيّ ظاهرتين متقارنتين ومتلازمتين، بمعنى أنّه ما إن تلقّى أبو البشر النبيّ آدم (ع) أوّل الشرائع الإلهّية من السماء ـ طبقاً للرؤية الدينيّة ـ أو ما إن وضع الإنسان أقدامه على الكرة الأرضيّة، وأدرك وجوده في النشأة الدنيويّة، واطّلع على التركيبة البيولوجيّة المتغايرة للجنسين ـ وفقاً للرؤية العلمانيّة ـ وضع أنساقاً أخلاقيّة وحقوقيّة متباينة للمرأة والرجل، وبدأ بتطبيقها وتنفيذها. لكنّ إسهام العوامل المختلفة، نحو: مدى الإلمام بالاختلافات الجنسيّة الحقيقيّة، وامتزاج الاختلافات الحقيقيّة بالفوارق الموهومة، وطريقة تفسير التباين والتمايز، ومستوى النضوج الأخلاقيّ للناس، والأهداف والتطلّعات الاجتماعيّة، بل وحتّى العوامل الجغرافيّة؛ كلّ ذلك دفع إلى تحديد أنساق جنسيّة خاصّة ومتباينة في كلّ مجتمع من المجتمعات، الأمر الذي مهّد لتنوّع التوجّهات الجنسيّة في النُّظم الأخلاقيّة والحقوقيّة. ومع ذلك كلّه، لا تكاد تجد مجتمعاً تخلو الأنساق الجنسيّة فيه من جميع ألوان المناقشة والنقد في باب الاختلافات الجنسيّة؛ ومن هنا، وخلافاً لافتراض النظريّة النسويّة (Feminism)، ليس ثمّة حدّ فاصل دقيق بين الجنس والنوع الاجتماعيّ مصداقاً.

وكيف ما كان، فإنّ للإسلام بصفته مجموعة من المعتقدات والقيم والأحكام رؤيته الخاصّة في هذا المضمار، وهي من وجهة نظرنا متضمّنة لخصائص من قبيل: التعرّف التامّ على الفوارق الجنسيّة الحقيقيّة وتمييزها عن الاختلافات الكاذبة، وتفاسير بعيدة كلّ البعد عن شتّى ألوان الانحراف والشذوذ في باب الاختلافات، ورسم أهداف وتطلّعات اجتماعيّة تصبّ في إطار السعادة الحقيقيّة للإنسان، ورعاية العدالة والمصلحة في التقنين والتشريع؛ وبذلك فهو يؤسّس لمجموعة من

الفوارق الأخلاقيّة والحقوقيّة بين المرأة والرجل، إلى جانب مجموعة واسعة من القواسم المشتركة. ومن خلال دراسة هذا النسق الجنسيّ دراسة دقيقة وعميقة، نجد أنّه يحوي ثلاث نقاط رئيسة:

1 ـ إنّ الفوارق الأخلاقيّة والحقوقيّة بين المرأة والرجل لا تعني بحال من الأحوال وجود تفاوت في قيمة كلٍّ منهما؛ وبعبارة أخرى: لا دخل لجنس الإنسان في التقييم الحقيقيّ له، ولا دور له في تحديد الملاك الواقعيّ لقيمته التي هي عبارة عن الكرامة عند الله، بل إنّ مردّ هذه الاختلافات إلى التباين في الأصول الدالّة على السلوك والقواعد المنظِّمة للعلاقات الاجتماعيّة، وكلّ واحد منها ناظر إلى توفير بعض المصالح الفرديّة والاجتماعيّة. ومن أهمّ المصالح التي راعاها الإسلام في هذه الفوارق، يمكن الإشارة إلى ترسيخ مكانة الأسرة، وزيادة فاعليّتها بغية تأمين الاستقرار النفسيّ للأزواج وتنشئة الأبناء الصالحين، والنهوض بالسلامة الأخلاقيّة للمجتمع، والوقوف إلى جانب المرأة بفعل كونها عرضة للإصابة ولحوق الضرر. ومن هنا، لا يمكن نسبة نظريّة تفوّق الرجل على المرأة وتفضيله عليها إلى الإسلام.

2 ـ يمكن تلمّس التأثير المباشر أو غير المباشر للفوارق الجنسيّة الطبيعيّة بين المرأة والرجل في جميع الجوانب التي أُقرّ فيها التباين الأخلاقيّ أو الحقوقيّ بينهما. وكمثال على ذلك، ثمّة تأثير مباشر للاختلاف البيولوجيّ بين المرأة والرجل على الحقوق الجنسيّة للزواج، وحضانة الأطفال، والأخلاق الجنسيّة (نحو الحياء والغيرة)، وسنّ البلوغ، وتكاليف الطرفين المتباينة في الحرب العسكرية؛ وأمّا تأثير ذلك الاختلاف على حقّ النفقة والإرث والدية ونموذج المشاركة الاقتصاديّة والسياسيّة فهو تأثير غير مباشر. وعلى هذا الأساس، يعتبر إقرار الفوارق

الجنسيّة الطبيعيّة أحد الأصول الموضوعة للنسق الجنسيّ في الإسلام.

3 ـ إنّ هذا النسق من جهة يعير اهتماماً كبيراً لمؤسّسة الأسرة، ويضعها في مرتبة فريدة من نوعها، باعتبارها اللبنة الأساس في النظام الاجتماعيّ؛ ومن جهة ثانية يعدّ المرأة الركيزة الأساس في الأسرة؛ ولذا فكلّما حدث تعارض بين الأدوار الأسريّة والأدوار الاجتماعيّة للمرأة يرى أنّ الأصالة والأولويّة من نصيب الأدوار الأسرية. ويبدو أنّ كلّ إنسان عاقل ومنصف سوف يعترف عند ملاحظته للأوضاع الثقافيّة والأخلاقيّة البائسة في المجتمعات المعاصرة بأنّ السبيل الوحيد للخروج من هذه الأوضاع المأساويّة هو إحياء الأصلين الآنفين، أي المرتبة السامية للأسرة وإعطاء الأولويّة فيها للمرأة. وهذا المدّعى ليس ناشئاً من منطلقات تصوّريّة بعيدة عن الواقع، ولا عاكساً لأمنيات محضة، وإنّما هو حقيقة مستندة إلى شواهد حيّة، بدأت تنزع إليها جميع التوجّهات والنحل الفكرية المختلفة ـ بمن فيهم أتباع التيّارات الفكريّة الإلحاديّة ـ ومن أبرز الأمثلة على ذلك عدول عدد من أصحاب النظريّة النسويّة عدولاً نظريّاً واستراتيجيّاً عن مناهضة الأسرة ودور المرأة ربّة البيت فيها، ومطالبتهم بالتمحور حول الأسرة وإحياء دور الأمّ فيها.

وبناءً على ذلك، إذا ما جرى الحديث حول الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة للمرأة في الإسلام، يجب اعتبار تقدّم الأسرة وأولويّتها والأدوار المنزلية للمرأة كالأصل الحاكم على باقي الأصول، بحيث يطغى على سائر الحقوق والأدوار. ومن المسلّم به أنّ آراء عموم علماء الإسلام أيضاً قائمة على هذه الرؤية.

أمّا طريقتنا في تناول بحوث هذا الكتاب فهي تتلخّص بأنّنا في بداية

كلّ بحث نسعى إلى إعطاء وصف إجماليّ عن الواقع الاجتماعيّ للموضوع المبحوث، وعادةً ما نشير إلى آراء أنصار الحركة النسويّة أو نسلّط الضوء عليه من زاوية سوسيولوجيّة، ومن ثمّ نبحث الرؤية الإسلاميّة بصورة تفصيليّة نوعاً ما، وعند الحاجة إلى بحث فقهيّ في بعض الموارد نحيل القارئ إلى الملاحق المذكورة آخر الكتاب (حيث يشير العدد الموجود داخل المعقوفتين إلى رقم الملحق)، وختاماً يصار إلى دراسة رؤية الإسلام من منظور العلوم الاجتماعيّة. كما ذكرنا نصوص الآيات والروايات النافعة في الاستدلال؛ ليتمكّن الباحثون من الرجوع مباشرةً إلى المصادر اللاّزمة في هذا المجال.

وفي نهاية المطاف، لا يفوتني الإعراب عن خالص شكري وامتناني لجميع الأعزّة الذين تفضّلوا عليّ بمواكبة مراحل التدوين والتقييم والتنقيح المختلفة، ولم يألوا جهداً في تقديم الدعم المعنويّ المطلوب لنشر هذا السفر، وأخصّ منهم بالذكر المشرف والمقوّمين المحترمين كلّ من المشايخ والسادة الأفاضل محمّد غروي، وعلي رضا أعرافي، ومحمّد تقي شهيدي، ومحمود رجبي؛ حيث كانت إرشاداتهم الرامية إلى إثراء الكتاب وإتقانه مفيدة وبنّاءة للغاية. هذا، ونسأل الباري تعالى أن يتقبّل هذا العمل المتواضع بفضله ورحمته الواسعة، ويجعله لنا ذخراً لآخرتنا بمنّه ورأفته.

حسين بستان (النجفي)

خريف 2008م

الباب الأوّل

التمايز الجنسيّ في الأسرة

الفصل الأوّل

اختيار شريك الحياة

غالباً ما لا يتساوى الرجل والمرأة في خوض تجربة الزواج؛ إذ إنّ قواعد النكاح وآدابه ورسومه عادةً ما تكون متفاوتة بين الجنسين، وتزداد هذه الفوارق والاختلافات شدّةً كلّما ارتفع مستوى تمسّك المجتمع بالسنن والعادات. ولا غرو أنّ النكاح في الإسلام يتّسم بجملة من العلامات الفارقة بين الجنسين، وهو ما دعا أنصار النظريّة النسويّة إلى توجيه سهام نقدهم إلى الرؤية الإسلاميّة في هذا الخصوص، وقد طالت هذه الانتقادات قضايا من قبيل اشتراط زواج الفتاة بإذن الأب أو الجدّ للأب، ولزوم دفع الزوج مهراً لزوجته، وقيام الرجل بخطبة المرأة، ومشروعيّة تعدّد الأزواج؛ فكانت هذه المواضيع وأمثالها مثاراً للجدل والنقاش، ونحن هنا بصدد تناول بحثها.

1 ـ 1. سنّ الزواج

لم يحدّد الإسلام سنّاً معيّنة لزواج الفتيان والفتيات، إلّا أنّ بعض الروايات المأثورة أكّدت على التعجيل بزواج الأبناء، ونهت عن التأخير

في تزويجهم بعد بلوغهم الجنسيّ[1]. وقد ورد في بعضها أنّ النبيّ الأكرم (ص) صعد ذات يوم المنبر وخاطب الناس بالقول:

«أيّها النّاس! إنّ جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير، فقال: إنّ الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر، إذا أدرك ثمارها فلم تُجتنَ أفسدته الشمس، ونثرته الرياح، وكذلك الأبكار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهنّ دواء إلّا البعولة، وإلّا لم يؤمَن عليهنّ الفساد لأنّهنّ بشر»[2].

ولمّا تمّ التأكيد في هذه الروايات على ضرورة الاستعجال في تزويج البنات، ربّما يتبادر إلى الأذهان تصوّر مفاده أنّ الإسلام يتعاطى مع موضوع سنّ الزواج من منطلق جنسيّ، بمعنى أنّه أوصى بزواج البنت مبكّراً دون الولد؛ بيد أنّ التوهّم هذا لا يبدو مقبولاً ووجيهاً، بل يمكن في مقابل ذلك ادّعاء أنّ الإسلام يربط السنّ المناسبة للنكاح ـ سواء لدى البنين أم البنات ـ بعامل البلوغ الجنسيّ أكثر من أيّ عامل آخر. ولتأييد هذا المدّعى وإبطال التصوّر المذكور، نقول ما يلي:

مع قطع النظر عن الإشكالات السنديّة في الروايات الآنفة، فإنّ إحداها تشمل بإطلاقها البنين والبنات معاً من دون أيّ تمييز[3]، مضافاً إلى أنّ الإطلاق في الروايات الذامّة للعزوبة وترك التزوّج يشمل الذكور

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 23 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 39 و 41، ح 1، 2، 3؛ ج 15، باب 86 من أبواب أحكام الأولاد، ص 199 ـ 200، ح 7 و 9.

(2) المصدر نفسه، ص 39، ح 2.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، ص 200، ح 9.

إلى جانب الإناث[1]، بل توجد رواية تحثّ الشباب الذكور على وجه الخصوص على الزواج المبكّر[2]. كما إنّ التوصية بتزويج البنت مبكّراً لا تفيد الاختصاص بالبنت فقط، وهو ما يعبَّر عنه في علم الأصول بـ «عدم حجّيّة مفهوم اللقب».

والأهمّ من كلّ ذلك أنّ الإسلام من جهةٍ أَوْلى أهميّةً فائقةً لقضية طهارة أفراد المجتمع وعفّتهم بصورة عامّة، ومن جهة ثانية اتّخذ من الحثّ على الزواج المبكّر والترغيب فيه استراتيجيّة محوريّة لتحقيق ذلك الهدف المنشود، والحيلولة دون الابتلاء بالانحرافات الجنسيّة.

وفي ضوء هاتين المقدّمتين، إن صحّ فرض كون الفتاة أكثر عرضة من الفتى للانزلاق إلى مهاوي الشذوذ الجنسيّ والانحراف الأخلاقيّ، يتسنّى حينئذٍ تبرير التمييز بين الذكور والإناث في سنّ النكاح؛ إلّا أنّ الواقع الاجتماعيّ الملموس أثبت عدم صحّة هذا الزعم. نعم، لربّما أمكن القبول بافتراض أنّ الفتاة بسبب مشاعرها المرهفة تكون في معرض الوقوع في أفخاخ المخادعين الذين يستغلّون أحاسيسها الرقيقة أكثر من الفتى؛ ولكن لو كانت هذه النقطة هي الملاك في توصية الإسلام بالإسراع بتزويجها، لكان لزاماً عليه في الوقت ذاته التأكيد على الإسراع بزواج الذكر أيضاً؛ لأنّ امتلاكه لغريزة جنسيّة جامحة يدفعه إلى القيام بارتكاب جرائم جنسيّة والاعتداء على الآخرين. وفي المحصّلة، لا يمكن تصوّر وجه منطقيّ ومعقول للمائز المذكور ليمكن نسبته إلى

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 2 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 7 ـ 8.

(2) نصّ الرواية: **«ما من شابّ تزوّج في حداثة سنه إلاّ عجّ شيطانه: يا ويله يا ويله! عصم منّي ثلثي دينه...»** (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج103، ص 221).

الدين؛ اللهمّ إلا بمقدار ما تقتضيه الاختلافات الطبيعيّة بين الجنسين، وخاصّة سرعة بلوغ البنت مقارنةً بالولد.

ومن الجدير بالذكر أنّ التطوّرات الاجتماعيّة الواسعة في العصر الحاليّ أدّت إلى ارتفاع كبير في سنّ زواج الجنسين، وهذا الارتفاع ـ بحسب وجهة نظر كثير من المفكّرين في العلوم الاجتماعيّة ـ وليد التطوّر الصناعيّ الهائل الذي تشهده المجتمعات، ومن التداعيات الملازمة له. أمّا من منظور الدّين الإسلاميّ الحنيف فحتّى لو اعتبرنا ارتفاع سنّ الزواج في هذا العصر ضرورة دينيّة، أي عبارة عن ضرورة تستدعي أحكاماً ثانويّة جديدة، فمع ذلك لا يمكن وجود مبرّر للتمييز بين الذكور والإناث؛ لأنّ العوامل المؤثّرة في رفع سنّ الزواج موجودة لدى الطرفين معاً.

وفي الحقيقة، فإنّ معظم التبريرات المذكورة لإثبات ضرورة رفع سنّ الزواج، نحو افتقار الشباب إلى الرشد النفسيّ والاجتماعيّ اللازم لتشكيل الأسرة، وحاجة أولئك إلى مواصلة الدراسة وكسب المهارات في العمل، ومشاكل الحمل السريع، والتأثير الإيجابيّ الكبير لرفع سنّ الزواج على تنظيم الأسرة وتحديد النسل، كلّ هذه العوامل والأسباب لا تمثّل ضرورة دينية لإثبات هذا الارتفاع؛ ذلك أنّ هذه المواضيع ضمن الرؤية الواقعيّة لا تقتضي ارتفاع سنّ النكاح، وإنّما تثبت الحاجة إلى وضع سياسة مناسبة وتخطيط صحيح من أجل تقوية الآليات التعليميّة ونُظم الحماية وغيرها. ومن هذا المنطلق، يجب وضع خفض سنّ زواج البنين والبنات في طليعة الاستراتيجيّات الأساس للنظام الإسلاميّ، والقيام بالتخطيط المناسب لهذا الغرض، وذلك من قبيل الاستراتيجيّات والخطط الموضوعة لقضايا أخرى كخفض مستوى التضخّم.

1 ـ 2. التقدّم للزواج والخطبة

من الآداب والتقاليد المتداولة في أغلب الثقافات في العالم، والتي تحظى بأهميّة كبيرة في الثقافة الإسلاميّة أيضاً، تلك التقاليد المتعلّقة بالتقدّم للزواج وطلب يد المرأة، وعادةً ما تقوم بذلك أسرة الزوج أو أقرباؤه. ونحن هنا نروم تسليط الضوء باختصار على هذا الموضوع من حيث إنّ هذا التقليد تترتّب عليه نتائج هامّة في المجال الجنسيّ.

الإشكاليّة المطروحة هنا هي كيف يمكن توجيه هذا النمط التقليديّ (التقدّم للزواج والخطبة)، والحال أنّه يُستشفّ منه عدم التكافؤ بين المرأة والرجل في اختيار شريك الحياة؟ فبموجب هذا النمط تكون دائرة الاختيار أمام الرجل أوسع بكثير منها عند المرأة، أي إنّ الرجل الذي يقرّر الزواج تتوفّر أمامه خيارات متعدّدة وغير محدودة لتقييم أكبر عدد ممكن من النساء ومواصلة البحث حتّى العثور على الزوجة المناسبة. بينما لا يتوفّر ذلك للمرأة، بل ربّما لا يصحّ التعبير بشأنها أنّها صاحبة القرار في الزواج؛ لأنّها لا تمتلك أكثر من الإعلان عن موافقتها على الزواج واستعدادها لذلك، ومن ثمّ تنتظر أن يتقدّم رجل أو أكثر لخطبتها ويطلب الزواج منها. ففي هذه الحالة فقط يتسنّى للمرأة اتّخاذ القرار في الموافقة أو عدمها على الرجل المتقدّم لها والذي ليس لها دور في التعرّف عليه. علاوة على ذلك، قدرة المرأة على المناورة والمراوغة في هذه المرحلة أيضاً محدودة وضئيلة؛ لأنّها بطبيعة الحال تواجه خيارات محدودة أساساً، فإذا ما ردّت على أحدهم بالرفض لأيّ سبب من الأسباب يجب عليها القبول بخطر إضاعة الفرصة المناسبة من يديها. وهكذا، إمّا أن تختار العزوبة إلى آخر حياتها، وإمّا أن تضطرّ للرضوخ إلى زواج غير مرغوب فيه بعد تقادم الزمن وكبر سنّها.

ولإيضاح الرؤية الإسلاميّة في هذا الصدد، لا بدّ لنا في بداية الأمر من الفرز بين مفهوميْ الخطبة والتقدّم للزواج؛ فالخطبة عموماً ذات طابع روتينيّ، وتجرى المراسم الخاصّة بها بعد التعارف والتوافق الأوّليّ عادةً. والظاهر أنّه لا دور لهذا الأمر في بروز تلك الإشكاليّة، بل إنّ عموميّة هذه العادة وانتشارها في الثقافات المختلفة ينبئ عن وجود حاجات مختلفة لدى كلٍّ من المرأة والرجل، حاجات دعت إلى كون الرجل أو أقربائه هم من يقوم بالخطبة وتقديم الهدايا إلى الطرف المقابل دائماً، ولا شكّ في أنّ هذا المنحى ذو تأثير كبير في الحفاظ على احترام المرأة وصون كرامتها[1]. والإسلام وإن لم يضفِ على هذا العرف المتداول صبغة إلزامية، إلّا أنّ سيرة النبيّ الكريم (ص) والأئمّة الميامين(ع) وكذلك عموم المسلمين قائمة على هذا الأساس، وكاشفة عن كونه أولويّة لديهم[2].

وأمّا قضيّة التقدّم إلى الزواج أو تقديم العرض الأوّليّ له فهو بحاجة إلى إيضاح متفاوت نوعاً ما؛ فالاختلافات الطبيعيّة ـ وخاصّة تباين الحاجات الجنسيّة عند المرأة والرجل ـ تلعب دوراً أساساً في هذا المجال، وتستوجب أن يكون الرجل في أغلب الأحيان هو من يعرض الزواج على المرأة. وبرغم ذلك، لم ينهَ الإسلام عن عرض المرأة أو

---

(1) انظر في هذا المجال: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 47.

(2) فعلى سبيل المثال راجع خطبة النبيّ (ص) لخديجة وأمّ سلمة. انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 204 و 415؛ وكذلك خطبة أمير المؤمنين عليّ (ع) للسيّدة فاطمة الزهراء. انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 5 من أبواب عقد النكاح، ص 206؛ محمّد سليمان الكوفيّ، **مناقب الإمام أمير المؤمنين (ع)**، ج 1، ص 290.

أقاربها الزواج على الرجل، بل يمكن اعتباره إقداماً محبّذاً أو واجباً في بعض الأحيان وضمن ظروف معيّنة. وثمّة شواهد قوليّة وعمليّة متعدّدة في النصوص الدينية على هذا المدّعى؛ فعلى سبيل المثال أشار القرآن الكريم في قصّة زواج النبيّ **موسى** (ع) من ابنة **شعيب** (ع) إلى أنّ والد البنت هو من قدّم عرض المصاهرة[1]. كما إنّ الوارد في المصادر التاريخيّة والروائيّة بشأن زواج النبيّ الكريم (ص) من السيّدة **خديجة** (ع) هو عرض مشروع الزواج من قبل السيّدة **خديجة** نفسها، وقد ذهب بعض المؤرّخين إلى أنّ هذا العرض كان مباشراً، وقال آخرون إنّه حصل بواسطة امرأة أخرى[2].

أضف إلى ذلك، أنه جاء في رواية معتبرة أنّه: «**جاءت امرأة إلى النبيّ (ص) فقالت: زوّجني، فقال: من لهذه؟ فقام رجل فقال: أنا يا رسول الله. . .**»[3]. ونقرأ في رواية معتبرة أخرى، عن أبي عبد الله (ع) أنّه قال في المرأة الثيّب تخطب إلى نفسها، قال: «**هي أملك بنفسها**»[4]. على أنّ علماء أهل السنّة أيضاً صرّحوا في كتبهم بجواز عرض الزوجة أو أقاربها الزواج على الرجل[5].

وبهذا يتبيّن أنّ تقديم مقترح الزواج من قبل الزوجة أو أقاربها أمر

---

(1) انظر: سورة القصص: الآية 27.

(2) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 16، ص 3؛ الحميري، **السيرة النبوية**، ج 1، ص 189.

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 1 من أبواب عقد النكاح، ص 195.

(4) المصدر نفسه، باب 3 من أبواب عقد النكاح، ص 202، ح 4. وانظر كذلك: المصدر نفسه، ص 25، ح3؛ ص 44، ح 2؛ ص 443، ح 9؛ ص 458، ح 7.

(5) انظر: الشوكاني، **فتح القدير**، ج 4، ص 169؛ الأنصاري، **تفسير القرطبي**، ج 13، ص 271.

مقبول من الناحية الدينيّة، وقد دلّت الشواهد الدينيّة المذكورة بوضوح على إمكان تحقّق هذا الأمر بأشكال مختلفة: العرض المباشر من المرأة، أو العرض عن طريق أسرة المرأة أو أرحامها المقرّبين، أو العرض بواسطة الأصدقاء والوسطاء الآخرين. وجليّ أنّ اعتماد هذا النموذج في الزواج، إلى جانب ما أكّدت عليه النصوص الدينيّة الكثيرة من آليّة التوسّط والسعي في التزويج[1]، سيؤدّي إلى زوال جزء هامّ من المعوّقات الثقافيّة المذكورة، لا سيّما أنّ وسائل الاتّصال الحديثة وفّرت إمكانيّة ارتقاء سبل الوساطة كمّاً وكيفاً. ومن هنا، يمكن تأسيس مراكز للقيام بهذا الغرض، إذ سيكون لها دور كبير في حلّ كثير من الإشكاليّات على فرض الحفاظ على القيم الإسلاميّة وحفظ المكانة الاجتماعيّة للمرأة وعائلتها.

يشار إلى أنّ هذا البيان ربّما يوحي بحلٍّ مستندٍ إلى تقليل المشاكل الموجودة في هذا المجال إلى أدنى حدٍّ ممكن؛ إذ إنّ مشاكل من قبيل بقاء الفتيات من دون زواج، أو رضوخها لزيجة غير مرغوب فيها، إنّما تنبع من النمط التقليدي في عروض الزواج؛ والحال أنّ هناك دوراً مهمّاً في هذا المجال لعوامل أخرى نحو شيوع رؤى وقيم جديدة، والتي منها ارتفاع مستوى التوقّع من الحياة الزوجيّة، ووضع معايير شديدة في باب اختيار الشريك، تقضي بلزوم تكافؤ الزوجين في الجوانب المختلفة. ومن هذا المنطلق، فإنّ التسوية الصحيحة لمشاكل من هذا النحو تتطلّب رؤية شاملة وعميقة، وتجنّب الرؤية السطحيّة.

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 12 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 26 ـ 27.

1 ـ 3. التعرّف على الشريك قبل الزواج

إنّ لزوم المعرفة المتبادلة بالجوانب الجسديّة والنفسيّة والأخلاقيّة والثقافيّة والاقتصاديّة المختلفة للأفراد قبل الزواج من الأمور التي كانت محطّ اهتمامٍ وتأكيدٍ من قبل النصوص الدينيّة من جهة، والعلماء المختصّين بقضايا الأسرة من جهة ثانية؛ ذلك أنّ لهذا الأمر تأثيراً لا يُنكر في نجاح الزواج واستمرار العلقة الزوجيّة. ولا يوجد اختلاف بين المرأة والرجل في هذا الموضوع، فلا دخل لجنس الشريك في ذلك، بل إنّ التوصية بضرورة التعرّف على شريك الحياة المستقبليّ صادقة على الطرفين معاً. والمورد الوحيد الذي يمكن عدّه ناقضاً لهذا المدّعى الكلّي هو التباين بين المرأة والرجل بشأن النظر إلى الشريك المستقبليّ عند قصد الزواج؛ ومفاد هذا التفاوت الافتراضيّ هو أنّ حكم حرمة النظر إلى الجنس المخالف قد تمّ تخصيصه بشأن الرجل القاصد لنكاح امرأة خاصّة، فيجوز له النظر إليها؛ بينما المرأة مكلّفة بغضّ بصرها وعدم النظر إلى الرجل حتّى في هذا المورد الخاصّ. لكنّ دراسة هذه المسألة دراسة فقهيّة تثبت عدم صواب وجود هكذا تمايز بين الجنسين [1](1).

1 ـ 4. حريّة الفتاة في اختيار الزوج

1 ـ 4 ـ 1. الفتاة البالغة

ثمّة ارتباط وثيق بين محدوديّة حريّة الشباب ـ والفتاة على وجه الخصوص ـ في اختيار الزوج وبين البنية الاجتماعيّة للمجتمعات

(1) الأرقام الموجودة بين قوسين معقوفين تشير إلى تعليقات فقهية أوردها المصنف منفردة ابتداءً من صفحة 353.

التقليديّة من ناحية سوسيولوجيّة؛ وما ذلك إلّا لمكانة شبكة العلاقات الاجتماعيّة المتميّزة والمتجذّرة في تلك المجتمعات. وعلى العكس من ذلك، كلّما استقرّت القيم الفرديّة في المجتمع زادت معها حريّة الشابّ في اختيار شريك حياته. وما يحظى بأهميّة في هذا البحث هو دراسة الفرص غير المتكافئة ظاهراً التي وضعها الإسلام أمام الولد والبنت في هذا الإطار؛ ففي الوقت الذي أقرّ الإسلام الحريّة المطلقة للفتى البالغ في اختيار زوجته طبقاً لرغبته، لا تتمتّع الفتاة البالغة إلا بقدر محدود من الحريّة في هذا المجال، فعلى الأقلّ اشتُرط في إمضاء زواجها لزوم موافقة الأب أو الجدّ للأب، بل ربّما جرى الحديث أحياناً عن ولاية الأب والجدّ للأب في نكاح الفتيات(1)، ومن المحتمل أن يكون التمسّك عمليّاً بهذه الفكرة من العوامل المؤثّرة في بروز ظاهرة الزواج بالإكراه في أنحاء من المجتمع الإسلاميّ التقليديّ.

والروايات الناظرة إلى هذا الموضوع كثيرة، ومتعارضة بحسب الظاهر. وقد تطرّقنا في البحث الفقهيّ في آخر الكتاب [2] إلى دراسة هذه الروايات من دون الخوض في تقييم آراء الفقهاء، وخلصنا إلى أنّ الفتاة الباكرة الرشيدة المستقلّة في سائر أعمالها الاجتماعيّة والماليّة تكون مختارة ومستقلّة أيضاً في أمر الزواج؛ وفي المقابل، الفتاة المعتمدة على غيرها في أداء مختلف نشاطاتها لا تتمتّع بالاستقلال في الزواج أيضاً. وبالنظر إلى الأوضاع الاجتماعيّة السائدة عند صدور النصّ والتي استمرّت حتّى عصور متأخّرة، وخاصّة انخفاض سنّ الزواج وتضييق دائرة المعاشرة الاجتماعيّة للفتاة البالغة، يمكن إلى حدٍّ ما إدراك سبب

---

(1) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 11، الدرس 431، ص 1 ـ 2.

تأكيد أحاديث متعدّدة على عدم استقلال الفتاة حيال الأب والجدّ في أمر الزواج. وفي الحقيقة يمكن لهذا الأمر أن يشكّل وسيلة مناسبة لرفع نسبة نجاح الفتيات في مسألة النكاح.

ومن الجدير بالذكر أنّه أُشير إلى هذه النقطة في أحد الأحاديث المأثورة عن الأئمّة المعصومين(ع)، ذاهباً إلى أنّها ليست صاحبة قرار مع وجود الأب، من حيث إنّه أدرى بمصلحتها من نفسها: «**لا تُستأمر الجارية... هو أنظر لها**»[1]. ومع هذا كلّه، لا يمكن أن يعزى ملاك هذا الحكم إلى عدم نضج هذه الطائفة من الفتيات، بل يُحتمل وجود حيثيّات أخرى دفعت إلى اختصاص هذا الحكم بالأب أو أب الأب في حال إمكان الوصول إليهما؛ ولذا فإن فُقد الأب والجدّ من جهته، أو تعذّر الوصول إليهما، تكون البنت مستقلّة في الزواج، وليس لأحد قطّ تقرير مصيرها أو التدخّل في تزويجها.

وعلى أيّ حال، فالنتيجة المستفادة ممّا مضى أنّ زواج الفتيات اللّائي لم يبلغن الرشد الاجتماعيّ الكامل فقط، مشروط بإذن الأب أو الجدّ للأب، وسائر الفتيات الأخريات مستقلّات في الزواج. ولكن هناك سؤال آخر مرتبط بالفتاة الرشيدة والمستقلّة هو: هل للأب الحقّ في تزويج ابنته تلك إلى رجلٍ دون إحراز رضاها؟ ففي حال ثبوت مثل هذا الحقّ له، فلنا حينئذٍ أن نستنتج استقلال الأب والبنت معاً في أمر النكاح، بمعنى أنّ للأب تزويج ابنته دون الحاجة إلى إذن منها، وللبنت كذلك تزويج نفسها من رجل من دون إذن أبيها.

والجواب التفصيليّ لهذا السؤال يُطلب في البحث الفقهيّ ذي

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، ص 202، ح 6.

الصلة؛ إلا أنّ ما يمكن قوله هنا باختصار: إنّه على فرض ثبوت مثل هذا الحقّ للأب، مع ذلك يمكن دفع شبهة الظلم والتمييز في هذا الأمر انطلاقاً من بعض القيود المذكورة في عدد من الروايات والفتاوى الفقهية لهذا الحكم، نظير عدم المفسدة وعدم الإضرار [3]. ومن البديهيّ أنّ مفاهيم من قبيل المفسدة والإضرار غير ثابتة بل هي متغيّرة مصداقاً؛ ولهذا السبب قلّما تجد شخصاً يداخله الشكّ حول التبعات السلبيّة، أو ما يسمّى المفاسد الفرديّة والاجتماعيّة، الناشئة من استبداد الآباء وإكراه بناتهم على الزواج ممّن لا يرغبن فيه، وعدم اكتراثهم بمطالبهنّ في النكاح في ظلّ الأوضاع الاجتماعيّة الراهنة؛ هذا بالإضافة إلى أنّ قيام الأب بتزويج ابنته قهراً ومن دون رضاها يعدّ في كثير من الموارد مصداقاً واضحاً للإضرار. وبهذا البيان، تثبت ضرورة أخذ رأي الفتاة نفسها في أمر الزواج.

1 ـ 4 ـ 2. الفتاة غير البالغة

توجد صلة وثيقة بين بحث زواج الأطفال والبحث الآنف، فلا إشكال ـ من حيث الروايات والفتاوى الفقهيّة ـ في مشروعيّة زواج الطفل عند إجراء العقد بواسطة الوليّ الشرعيّ (الأب أو الجدّ للأب) مع مراعاة مصلحة الطفل، وإن كان من الواضح أنّ الحاجة الجنسيّة لدى الطفل لا تبلغ مرحلة الفعليّة عادةً، ناهيك عن تحريم الشارع إشباع الغريزة الجنسية عن طريق مضاجعة الفتاة غير البالغة. وبذلك يتّضح أنّ الهدف من تسويغ هذا الضرب من النكاح في الإسلام ليس إشباع الحاجات الجنسيّة في مرحلة الطفولة، وإنّما لأجل تحقيق بعض الغايات الأخرى من الزواج، نحو توفير الرعاية والدعم، ونقل الإرث، وإيجاد حالة من التضامن والتواصل بين الأسر والقبائل المختلفة، خاصّة في المجتمعات

التقليديّة التي تبدي اهتماماً بذلك. وحيث إنّ زواج الأطفال فاقد للجاذبيّة الجنسيّة والعاطفيّة، وبسبب ضعف احتمال الألفة والتوادّ بينهم، لا نكاد نرى الإسلام ينظر بعين الرضا إلى هذا اللون من النكاح[1].

وبغض النظر عن مشروعيّة نكاح الأطفال، فإنّ للفقهاء بحوثاً في لزوم هذا النكاح، بمعنى عدم كونه قابلاً للفسخ من قبل الطرفين بعد الوصول إلى سنّ البلوغ، وخلصوا في بعض الأحيان إلى نتائج تحوي تمييزاً جنسيّاً واضحاً؛ فذهب بعضهم إلى ثبوت حقّ الفسخ للولد بعد البلوغ دون ثبوت حقّ مماثل للبنت؛ في حين ذهب بعض آخر في استنتاجاته الفقهيّة في هذه المسألة إلى رفض التمييز بين الجنسين، ويبدو أنّ التوجّه الأخير أقرب إلى الواقع ومن الممكن الدفاع عنه وتبنّيه [4].

1 ـ 5. المهر أو الصداق

من آداب الزواج وتقاليده المتعارفة في كثير من الثقافات العالميّة، تقديم الزوج المهر أو الصداق إلى الزوجة أو أرحامها. ومع الإغماض عن الاختلافات الموجودة في هذا المجال، بات هذا التقليد أمراً متداولاً ومقبولاً في الثقافة الإسلاميّة، فضلاً عن الثقافات الأفريقيّة والصينيّة واليابانيّة. والسؤال المطروح هنا هو: هل يُعدّ هذا التقليد مظهراً من مظاهر عدم التكافؤ الجنسيّ والاستعباد للمرأة من زاوية علم اجتماع الجنس، أمّ أنّ هناك توجيهاً آخر له؟

---

(1) ورد في إحدى الروايات: قيل له: إنّا نزوّج صبياننا وهم صغار، فقال: «**إذا زُوّجوا وهم صغار لم يكادوا أن يأتلفوا**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 46 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 72).

إنّ استلام المرأة للصداق في حدّ ذاته ليس ظلماً موجّهاً ضدّ النساء أبداً، بل ربّما يُحسب للوهلة الأولى من مصاديق الظلم والتعسّف ضدّ الرجل. نعم، حينما يُنظر إلى موضوع المهر من نافذة التفاسير السلبيّة، ويعدّ على سبيل المثال ثمناً للمرأة، يبرّر طرح مثل هذا السؤال.

والجواب عن هذا السؤال بشكل مختصر: إنّ مدلول صريح الآيات والروايات في هذا الباب هو أنّ الصداق لا يعدو كونه هدية يقدّمها الزوج إلى زوجته، فتكون ملكاً خاصّاً بها، فلا نصيب لأحد فيها حتّى أبيها. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[1]. وقد صرّحت الروايات بنسخ ما كان متداولاً في الشرائع السابقة بشأن إجارة الزوج نفسه لأب الزوجة إلى أمد محدّد، كما فعل النبيّ **موسى** (ع) عند زواجه من ابنة **شعيب** (ع)، وبأنّ المهر حقّ للمرأة[2]، كما لا يمكن اشتراط جعل جزء من المهر للأب أيضاً[3].

ومن ناحية أخرى، بما أنّ الزوجة لا تفقد استقلالها الاقتصاديّ والماليّ بعد الزواج، وبما أنّ ما يُجعل لها لقاء الخدمة الجنسيّة للزوج هو حقّ النفقة لا الصداق طبقاً لآراء مشهور الفقهاء، فلا يمكن بناءً عليه اعتبار الصداق قيمةً أو أجراً لها، ولا تعويضاً لها عن الحرمان الاقتصاديّ، خاصّة وأنّ الأحاديث الدينيّة حثّت على قلّة المهور وذمّت كثرتها[4]، وشجّعت المرأة على التصدّق بمهرها على زوجها[5].

---

(1) سورة النساء: الآية 4.
(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 22 من أبواب المهور، ص 33 ـ 34.
(3) انظر: المصدر نفسه، باب 9 من أبواب المهور، ص 19.
(4) انظر: المصدر نفسه، باب 5 من أبواب المهور، ص 9 ـ 11.
(5) انظر: المصدر نفسه، باب 26 من أبواب المهور، ص 36 ـ 37.

وفي ضوء ما تقدّم من شواهد، إذا ما عبّرت بعض الروايات عن المهر بالثمن[1] فإنّ ذلك من باب التمثيل والتشبيه لا غير، ولا يمكن حمله على معناه الحقيقيّ. وعليه، لا يمكن إدخال إمضاء الإسلام تقليد المهر في عداد التمييز الجنسيّ ضدّ المرأة، وإذا ما افترض صحّة تفسير المهر بتفاسير سلبيّة، فإنّ ذلك لا ينطبق إلّا على بعض أنواع الثقافة الأثريّة البائدة[2].

1 ـ 6. الزواج المقيّد ضمن الإطار الدينيّ

يشير مصطلح الزواج المقيّد بنظر علم الإنسان (الإنثروبولوجيا) وعلم الاجتماع (السوسيولوجيا) إلى قاعدة تُلزم الفرد باختيار شريك حياته ضمن دائرته ومحيطه، وبالتالي لا تتيح له التزوّج من خارج الجماعة المنتمي إليها. ولما كانت الحدود بين ما هو داخل الجماعة وخارجها تُرسم على أساس صلة القرابة، أو الانتماء إلى القبيلة، أو القوميّة، أو العرق، أو الطبقة، أو الدين أو. . . فإنّنا نواجه أنواعاً متعدّدة من الزيجات الداخليّة المقيّدة. ومن هنا، فمعنى الزواج المقيّد أن يكون الشخص ملزماً باختيار زوجه أو زوجته من أبناء دينه فقط. وعموم هذه القاعدة ممّا تسالمت عليه الأديان المختلفة بما فيها الدين الإسلاميّ الحنيف؛ لكنّ موضوع البحث هنا هو دراسة دور الجنس في هذه القاعدة من وجهة نظر الإسلام.

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 11من أبواب المهور، ص 23؛ وباب 22، ص 33.

(2) لمزيد من التفاصيل في هذا المجال، انظر: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، الباب الثامن.

ذهب فقهاء الشيعة اعتماداً على الأدلّة القرآنيّة والروائيّة إلى عدم مشروعيّة زواج المرأة المسلمة من رجل غير مسلم وزواج المسلم من غير الكتابيّة (غير المعتنقة أحد الأديان التوحيديّة). واختلفوا بشأن جواز نكاح المسلم لنساء أهل الكتاب، وبخاصّة اليهوديّة والمسيحيّة[1]. ومنشأ هذا الاختلاف يعود إلى وجود أدلّة متعارضة بحسب الظاهر دالّة على الجواز المطلق أو المنع المطلق أو التفصيل بين الحالات المختلفة (مثل التفصيل بين حالة الضرورة وعدمها)[2]. والمتحصّل من بحث مجموع الآيات والروايات في هذا الباب ـ كما هو رأي أغلب الفقهاء الماضين والمعاصرين ـ أنّ مثل هذا الزواج صحيح ومشروع رغم كراهته شرعاً[3]. وبهذا يتبادر السؤل التالي: ما هو مبرر التمييز الجنسيّ في هذا الموضوع؟

يبدو أنّه يمكن الإفادة من بعض التوجيهات والأسباب التي أشار إليها عدد من الروايات، بأن وجه التمايز الجنسي هنا هو احتمال استغلال الزوج غير المسلم لمركزه كمدير للأسرة لتغيير المعتقدات الدينيّة لزوجته[4]؛ في حين أنّ احتمال الانحراف الدينيّ للزوج على فرض تزوّجه من غير المسلمة ضئيل جدّاً. والاكتشافات العلمية لبعض علماء

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 30، ص 27 ـ 42 و 94.

(2) انظر: **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 1 ـ 9 من أبواب ما يحرم بالكفر، ص 410 ـ 423.

(3) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 30، ص 31 ـ 42؛ شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 16، الدرس 571، ص 12 ـ 13.

(4) ورد في رواية عن الإمام الصادق (ع) قال: **«تزوّجوا في الشكّاك ولا تزوّجوهم، فإنّ المرأة تأخذ من أدب زوجها، ويقهرها على دينه»** (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 11 من أبواب ما يحرم بالكفر، ص428).

النفس ممّن أجروا بحوثاً مستفيضة في مجال الاختلافات النفسيّة بين الرجل والمرأة تؤيّد هذا القول؛ لأنّ من تلك الاكتشافات أنّ الرجل يرغب دائماً بتغيير زوجته التي يهواها إلى دينه وقوميته، وكما يسهل على المرأة تغيير لقبها بعد الزواج إلى لقب زوجها فمن اليسير عليها تبديل دينها وقوميّتها إرضاءً لمن تحبّ[1]. وعلى هذا الأساس، ليس بوسعنا تفسير التمايز بين الرجل والمرأة في هذه القضيّة من منطلق تقليص حقّ المرأة في الاختيار تعسّفاً ومنح الرجل مزيداً من الاختصاصات والسلطات الواسعة، وإنّما الأمر لا يعدو كونه إجراءً حقوقياً رامياً إلى الحفاظ على المعتقدات الدينية للمرأة المسلمة وتحصينها إزاء المخاطر.

والجدير بالذكر أنّه وفقاً لرأي عدد من الفقهاء يُطرح ما يشبه مثل هذا التمايز الجنسيّ في قضيّة تناكح الشيعة مع أتباع سائر المذاهب الإسلاميّة الأخرى، ويمكن التعبير عن ذلك بالزواج المقيّد في الإطار المذهبيّ، فيحقّ للرجل بمقتضى هذا النحو من الزواج نكاح غير الشيعيّة، بينما لا يجوز للشيعيّة أن ينكحها غير الشيعيّ. لكنّ الرأي الصحيح الذي أكّد عليه معظم الفقهاء أنّ هذا التمايز ليس ذا طابع إلزاميّ؛ إذ لا يستفاد من الروايات أزيد من كراهة تزوّج الشيعيّة من غير الشيعيّ[2]. وكيف كان، فإنّ المائز ـ أو حكمة التمايز بحسب تعبير الفقهاء ـ هو ما ذُكر آنفاً.

---

(1) انظر: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 210.

(2) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 30، ص 92 ـ 101؛ الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 286.

1 ـ 7. تعدّد الأزواج

تعتبر ظاهرة تعدّد الأزواج من التقاليد العريقة جدّاً المتداولة بين المجتمعات البشرية المختلفة والتي تتحقّق غالباً في سياق بضعة زيجات لرجل واحد، وفي موارد نادرة بصورة بضعة أزواج لامرأة واحدة. وجاء الإسلام ليبطل تعدّد الأزواج ويمضي تعدّد الزوجات بعد إجراء بعض التعديلات عليها، وهي عبارة عن: تقييد عدد زوجات الرجل الواحد كحدّ أعلى بأربع، وتكليف الرجل برعاية العدل بين أزواجه[1]، وإلزامه بحقّ القَسْم بينهنّ[2]. وبرغم ذلك، يبرز التفاوت الجنسيّ الواضح الملحوظ في هذا الموضوع في أنظار علماء المسلمين كمسألة حيويّة محتاجة إلى مزيد من التوضيح والتوجيه؛ وبالتالي وضعتنا أمام نتاجات غنيّة ووافرة في هذا الموضوع، ربّما كان كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» بقلم الشهيد **مطهري** أكثر المصادر الموجودة باللغة الفارسية شموليةً وبلاغةً وعمقاً في هذا الإطار.

وبما أنّنا قدّمنا في الملحق الخامس من هذا الكتاب تحليلاً دقيقاً حول المناشئ الاجتماعيّة ـ التاريخيّة والمنطلقات الدينيّة لتعدّد الأزواج، فلا حاجة هنا إلى التطرّق إلى هذا الموضوع؛ ولذا نحيل القارئ الكريم إلى القسم المذكور، ونكتفي بالتنويه بعددٍ من الأمور:

ـ إنّ العامل الأساس لنشوء ظاهرة تعدّد الأزواج، والأساس الذي

---

(1) انظر: سورة النساء: الآية 3.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 4 ـ 6 من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ص 84 ـ 85.

اعتمد عليه الإسلام في تحليله وإباحته ـ كما صرّح بذلك الشهيد مطهّري وغيره من علماء المسلمين ـ هو المقتضيات الاجتماعيّة، وخاصّة زيادة عدد النساء على عدد الرجال في معظم المجتمعات والأحقاب التاريخيّة المتعاقبة، الأمر الذي يدفع إلى القول بأنّ تعدّد الأزواج حقّ للنساء وليس مجرّد حقٍّ للرجال. ومن هنا، فإنّ تقييم هذه المسألة ضمن المعايير الفرديّة كانخفاض محبّة الزوج لزوجته، وانكسار شخصيّة المرأة، تقييم ناقص وغير تامّ؛ فليس بمقدور هذا القبيل من الإشكاليّات والمؤاخذات أن تشكّل أساساً رصيناً لحظر تعدّد الأزواج، بل لا بدّ لرفعها من اللجوء إلى سبل النموّ الأخلاقيّ والثقافيّ[1]، على أنّه من غير الصحيح الإغضاء عن الدور الذي تلعبه بعض العوامل كوسائل الإعلام في تضخيم هذه الإشكاليّات، والترويج لفكرة قبح تعدّد الأزواج؛ فمن اللازم العمل على تصحيح هذا المسار أيضاً.

ـ ورد في روايات الفقه الشيعيّ أنّ للمرأة الاشتراط على زوجها ضمن عقد النكاح بأن لا يتزوّج عليها سواها[2]، فتُلزمه بعدم تعدّد الأزواج، وهذا يكشف عن أنّ تعاطي الإسلام المزدوج مع موضوع تعدّد الأزواج، وتعامله مع الرجال والنساء بشكلٍ متغايرٍ، لا ينطلق من دافع تسييد الرجل، وإلّا لما أُعطي هكذا حقّ للمرأة. هذا، وسنبحث طرق الاشتراط ضمن العقد في الصحفات القادمة، عند بحث إدارة الأسرة.

---

(1) انظر: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 412 و442.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 20 من أبواب المهور، ص 30، ح 4؛ النراقي، **عوائد الأيام**، ص 43؛ الإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج 5، ص 186؛ السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج 3، ص 102.

ـ مع قطع النظر عن مشروعيّة تعدّد الزوجات، ثمّة بحث شيّق حول رجحان التعدّد أو عدم رجحانه، تعرّضنا له في البحوث الفقهيّة ضمن الملحقات في آخر الكتاب [5].

الفصل الثاني

الأسرة في كنف تدابير الحفظ والعناية

2 ـ 1. إشباع الغريزة الجنسيّة

يعدّ موضوع إشباع الغريزة الجنسيّة من الوظائف الجوهريّة لمؤسّسة الأسرة على مرّ التاريخ، والقضيّة الحائزة على اهتمام كبير في هذا المجال هي أنّه نظراً إلى الفوارق المفترضة الموجودة على الدوام بين الاحتياجات الجنسيّة للمرأة والرجل، لم تحظَ اللذة الجنسيّة للمرأة في غالب المجتمعات إلّا بالنصيب الأوكس[1]. فلقد ساد الدول الغربيّة حتّى مطلع القرن العشرين تصوّر مفاده أنّ المرأة لا تشعر باللذّة من العلاقة الجنسيّة، وأنّ الرجل وحده يتمتّع بشهوة جنسيّة عارمة؛ لكنّ الدراسات الفيزيولوجيّة في مجال الغرائز الجنسيّة التي شرع العمل بها في عقد العشرينيّات من القرن الماضي أثبتت أنّ الإشباع الجنسيّ يحوز على أهمية بين الطرفين المشاركين في العملية الجنسيّة، وبهذا تبدّلت الصورة السابقة، وبدأ الشعور بلزوم اشتمال الزواج على علاقة جنسيّة مرضية للزوجين يتّسع شيئاً فشيئاً.

---

(1) Goode, **The Family**, p. 15.

لكنّ أنصار الحركة النسويّة عادوا لطرق هذا الموضوع في العقود الأخيرة، معربين عن امتعاضهم من مواصلة اعتبار إشباع الغريزة الجنسيّة متقوّماً بالمعايير الرجاليّة، واستيائهم من افتراض أنّ الدافع الجنسيّ لدى الرجال أقوى منه عند النساء[1]. فقالوا: إنّ الرغبة الجنسيّة للمرأة عادةً ما يجري التعتيم عليها وكبتها أو تعتبر شاذّة إلّا في حال كونها مكمّلة لغريزة الرجل[2]. كما اعترضوا بأنّ إيلاء اهتمامٍ زائد بالحاجات الجنسيّة للرجال يؤدّي بطبيعة الحال إلى تجاهل رضا النساء في إقامة العلاقة الجنسيّة؛ وفي النتيجة، يرى الرجال أنفسهم ذوي حقّ في إقامة علاقة جنسيّة قسريّة مع أزواجهم، وهو ما يمثّل نوعاً من الاعتداء الجنسيّ القانونيّ[3].

والآن نسعى إلى بحث مسألة أخرى، هي هل أنّ الإسلام ينظر إلى موضوع الإشباع الجنسيّ للرجل والمرأة في الأسرة بصورة متفاوتة أم لا؟ وإذا ما أقرّ التباين الجنسيّ في هذا المجال، ما هو توجيهه وتبريره لذلك؟

إنّ مراجعة الآيات والروايات المتّصلة بهذا الموضوع يبيّن أنّ الإسلام يرى أنّ الانتفاع الجنسيّ من الزوجة أهمّ حقّ من حقوق الزوج على زوجته، ولم يضيّق حدود هذا الحقّ عدا في بعض الاستثناءات، من قبيل: ترتّب الضرر على الزوجة (بالمعنى الفقهيّ للضرر) على التواصل

(1) باميلا ابوت و كلَير والاس، **جامعه شناسى زنان** (علم اجتماع المرأة)، ص 135.

(2) Ramazan oglu, **Feminism and The Contradictions of Oppression**, p. 64.

(3) باميلا ابوت و كلَير والاس، **جامعه شناسى زنان** (علم اجتماع المرأة)، ص 135.

الجنسيّ معها، وكونها أو زوجها في حالة إحرام أو صيام واجب، والتواجد في الأماكن المقدّسة كالمساجد، وكون المرأة في حال حيض أو نفاس؛ كما إنّ الإسلام منح الزوج وسائل قانونيّة مختلفة لاستيفاء ذلك الحقّ عند امتناع الزوجة عن توفيره له، نحو ترك الإنفاق عليها، و ـ أحياناً ـ العقوبة النفسيّة أو البدنيّة.

النقطة المهمّة الأخرى في هذا المجال هي أنّ الإسلام لم يقصر إشباع الغريزة الجنسيّة المشروعة للرجل على إطار الأسرة وأنموذج الزوجة الواحدة، بل فتح أمامه باباً واسعاً من خلال إباحة التزوّج بعدّة زوجات فضلاً عن الزواج المؤقّت. وفي المقابل، فإنّ الانتفاع الجنسيّ للمرأة من الزوج وإن كان مجازاً طبقاً للقاعدة، إلّا أنّه لم يُعترف به كحقٍّ للمرأة على الزوج إلّا في نطاق ضيّق ومحدود، كما إنّ المنع منعاً باتّاً عن تعدّد أزواج المرأة يصوّر جانباً آخر من الاختلافات الجنسيّة في حقوق النكاح. ونحن الآن بصدد بحث الحقوق[1] الجنسيّة للمرأة والرجل من زاوية فقهيّة، بعد افتراض التفاوت في أحكام الزوجين وحقوقهما في مجال تعدّد الأزواج والزواج المؤقّت.

---

(1) إنّ مفردة الحقوق في اصطلاح الفقهاء تارة تستعمل مقابل مفردة الأحكام، والفارق الأساس بينهما يكمن في أنّ الحقوق خلافاً للأحكام قابلة للانتقال أو الإسقاط، وتارة ـ كما هو الحال هنا ـ لا يراد بها هذا الاصطلاح الخاصّ، فتستعمل الحقوق بمعنى أوسع شامل للأحكام أيضاً؛ ونلاحظ ورود هذا التعبير الواسع في الروايات أيضاً في تعابير من قبيل «حقّ الطلاق»، وذلك مع أنّ اختصاص الطلاق بالزوج طبقاً للاصطلاح الأوّل حكم شرعيّ لا يقبل الإسقاط والانتقال، لا أنّه حقّ للزوج. ومن هنا، فمفردة الحقوق الجنسيّة تشتمل على قسمين: 1 ـ الحقوق القابلة للإسقاط من قبل صاحب الحقّ، 2 ـ الأحكام غير القابلة للإسقاط أو الانتقال التي تنقسم بدورها إلى أحكام وضعيّة (نظير ولاية الزوج على الزوجة في الأمور الجنسيّة) وأحكام تكليفيّة، واجبة أو مستحبّة.

2 ـ 1 ـ 1. الحقّ الجنسيّ للزوج

يمكن بحث الحقّ الجنسيّ للزوج من زاويتين: الأولى هي ما يعبَّر عنها بحسب اصطلاح الفقهاء بعنوان «حقّ التمكين»، بمعنى أنّ المرأة يجب عليها بذل نفسها للزوج وتمكينه من الاستمتاع بها جنسيّاً دون أيّ قيد زماناً ومكاناً[1]. ويبدو أنّ الفقهاء متّفقون على أصل هذا الحقّ، ولا خلاف بينهم في ثبوت حقّ تمكين المرأة نفسها للزوج، مع اختلافهم في اعتبار بعض القيود في تعريف التمكين الواجب، نحو هل ينحصر حقّ الزوج في أشكال الانتفاع الجنسيّ المتعارف فقط، أم أنّ له ممارسة كلّ أنواع الانتفاع الجنسيّ، حتّى في أشكاله غير المتعارفة أيضاً[2]؟

والدليل الأبرز على ذلك تصريح بعض الآيات والروايات بهذا الحقّ؛ فالآية 34 من سورة النساء[3] ـ التي سنسلّط عليها مزيداً من الأضواء في البحوث القادمة ـ أثبتت هذا الحقّ للزوج بكلّ وضوح، ودعته إلى مواجهة نشوز المرأة، عن طريق التدرّج في التماس سبل مختلفة كالموعظة والهجر والضرب، ومن المصاديق المسلّمة لنشوز المرأة امتناعها عن تمكينه الجنسيّ؛ ولذا لا يمكن المناقشة في دلالة هذه الآية على حقّ الزوج في تمكين زوجته له، يضاف إلى ذلك أنّ عدداً من الروايات وضعت تمكين المرأة جنسيّاً في خانة حقوق الزوج

(1) انظر: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 8، ص 439.

(2) انظر: الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 64 ـ 65.

(3) قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾.

أو عدّتها ضمن واجبات المرأة[1]. كما جرى التصريح في رواية معتبرة أنّ الجماع والطلاق في سنّة الرسول الأكرم (ص) بيد الرجل[2].

والزاوية الثانية من زاويتي الحقّ الجنسيّ للزوج هي أنّه لو لم يتمكّن من استيفاء حقّه الجنسيّ بسبب إصابة الزوجة ببعض الأمراض أو معاناتها من نقص في أعضائها التناسلية، يجوز له شرعاً فسخ عقد النكاح[3]؛ وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على اعتراف الإسلام بالحقّ الجنسيّ للزوج.

2 ـ 1 ـ 2. الحقّ الجنسيّ للزوجة

حقّ الجماع في الإسلام ـ كحقّ الطلاق ـ بيد الرجل، وليس للمرأة نصيب في ذلك؛ ولذا قضى الإمام **عليّ**(ع) ـ في رواية مضت قبل قليل ـ على امرأة أصدقت زوجها واشترطت عليه أن يكون الجماع والطلاق بيدها أنّها قد خالفت السنّة النبويّة، ووليت حقّاً ليست بأهله، وقضى على الرجل أنّ عليه دفع الصداق للمرأة، ومن ثمّ يكون الجماع والطلاق

(1) ورد في رواية صحيحة السند: جاءت امرأة إلى النبيّ (ص) فقالت: يا رسول الله! ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: «**أن تطيعه، ولا تعصيه... ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب**»، وفي رواية أخرى مشابهة ورد: «**أن تجيبه إلى حاجته وإن كانت على قتب**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 179 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 112، ح 1 و 3). وانظر كذلك: المصدر نفسه، باب 183 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 117؛ وكذلك: البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 84؛ الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 3، ص 465.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 29 من أبواب المهور، ص 41.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 14، باب 1 و 2 و 3 من أبواب العيوب والتدليس، صص 593 ـ 599.

بيده[1]. كما لم تشر الروايات التي سُئل فيها عن حقّ المرأة على الزوج إلى أيّ لون من ألوان الحقّ الجنسيّ للمرأة[2]. وعلى هذا الأساس، ربّما يتوهّم بعض أنّ الإسلام لم يعترف بوجود حقّ جنسيّ للمرأة؛ إلا أنّ بطلان هذا التوهّم سيتّضح جليّاً عند بحث الأحكام الفقهيّة المرتبطة بهذا الموضوع [6].

والنتيجة المتحصّلة من البحث الفقهيّ إجمالاً هي أنّ الإسلام يرى وجود حقّ للمرأة في إشباع الغريزة الجنسيّة؛ ومن هنا وضع قانوناً كلّيّاً لأقصى مدّة يمكن للزوج ترك معاشرة زوجته، وحدّدها بأربعة أشهر، كما إنّه في الوقت ذاته لم يغفل الجوانب الفرديّة الخاصّة، وبدّد مخاوف الحرمان الجنسيّ للمرأة في ظروف معيّنة بتشريعه قاعدة نفي الضرر. على أنّ الإسلام لم يكتفِ بالجانب الحقوقيّ، وأبدى شدّة اهتمامه بموضوع إشباع الحاجة الجنسيّة للمرأة بواسطة التوصيات المستحبّة للأزواج[3].

2 ـ 1 ـ 3. تبرير التمايز

يمكن لنا أن نخلص من الدراسة الفقهيّة إلى أنّ الإسلام لم يكبت الشهوة الجنسيّة لدى المرأة ولم يعدّها سلوكاً شاذّاً، بل أعرب عن تأييده لحقّها الجنسيّ، ووضع سبلاً قانونيّة لاستيفائها وإحقاقها؛ لكنّنا إلى الآن لم نردّ بوضوح على التساؤل القائل: ما الضرورة إلى التعاطي المزدوج مع الحقوق الجنسيّة للمرأة والرجل، الذي دعا المشرّع الإسلاميّ إلى

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 29 من أبواب المهور، ص 41.
(2) انظر: المصدر نفسه، ج 15، باب 1 من أبواب النفقات، ص 223 ـ 225.
(3) انظر: المصدر نفسه، ج 14، باب 56 و 57 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 82 ـ 83.

إلزام المرأة بالتمكين الجنسيّ الكامل للزوج، وفي المقابل قيّد الحقّ الجنسيّ للمرأة بمرّة واحدة في كلّ أربعة أشهر، ومن ثمّ اللجوء إلى قاعدة نفي الضرر كمفرّ من المشاكل الجنسيّة المحتملة؟ وفي هذا السياق، ثمّة حاجة ملحّة لتقديم تبرير عقلانيّ للتمايز الذي وضعه الإسلام بين المرأة والرجل في قضيّة تعدّد الأزواج، وكذلك إمكان استفادة الرجل من وسائل كالضرب لاستيفاء حقّه الجنسيّ!

الظاهر أنّ الفوارق الطبيعيّة بين المرأة والرجل في الرغبات والاحتياجات الجنسيّة، والتي جرى التعرّض لبعضها في النصوص الروائية، تشكّل أساساً بيولوجيّاً وسيكولوجيّاً لتبرير هذا التمايز؛ فقد أفادت الروايات الإسلاميّة أنّ مستوى الإثارة الجنسيّة متباين لدى الجنسين، وأنّ الرجل يفوق المرأة من حيث الكمّيّة والقدرة على تكرار الممارسة الجنسيّة، ويمكن الاستشهاد لهذا التفاوت البيولوجيّ في ما ورد في الروايات من أنّ صبر النساء وإمكان امتناعهنّ عن مزاولة العمل الجنسيّ ناتج عن الحياء المودع في فطرتهنّ. ولكن مع ذلك، تبلغ المرأة مراحل متقدّمة من اللذّة حين الإثارة الجنسيّة، وقد ذكرت الروايات أنّ مقدار التفاوت في اللذّة والتباين في مدى القدرة على كبت الغريزة الجنسيّة لدى النساء مقابل الرجال كنسبة العشرة إلى الواحد[1].

---

(1) ورد في الرواية: «**خلق الله عزّ وجلّ الشهوة عشرة أجزاء، فجعل تسعة أجزاء في النساء، وجزءاً واحداً في الرجال، ولولا ما جعل الله عزّ وجلّ فيهنّ من الحياء على قدر أجزاء الشهوة لكان لكلّ رجل تسع نسوة متعلّقات به**»، ونقرأ في رواية ثانية: «**إنّ الله عزّ وجلّ جعل للمرأة صبر عشرة رجال، فإذا هاجت كانت لها قوّة شهوة عشرة رجال**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 23 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 40، ح 7 و 9).

هذا، وقد جاءت الاكتشافات العلمية الحديثة متوائمة ومنسجمة إجمالاً مع التعاليم الدينيّة المذكورة، مشيرةً إلى سرعة إثارة الرجال مقارنةً بالنساء، وكمثال على ذلك نشير إلى بضعة شواهد من علم الفسلجة والعلوم الاجتماعيّة: فقد أثبتت الدراسات التي أجراها المختصّون في علم وظائف الأعضاء أنّ جلّ الذكور يصلون إلى ذروة لذّة الجماع عند بدو بلوغهم وطيلة مرحلة الشباب من خلال ظاهرة الاحتلام أثناء النوم، والتي غالباً ما تكون ممتزجة بأحلام جنسيّة، لكنّ تلك الظاهرة تبدأ بالتضاؤل كلّما تقدّم بهم السنّ؛ بينما نادراً ما تخوض النساء هذه التجربة، وتنحصر مواردها عادةً بمرحلة الكبر[1]. وأمّا حول تأثير الهورمونات في السلوك الجنسيّ، فيمكن التعويل على شواهد مسلّمة، نحو اختلاف نسبة الهورمونات الجنسيّة لدى الجنسين، وتأثير انخفاض منسوب الأندروجين (الهورمونات الذكريّة) على ضعف ردّ الفعل الجنسيّ في الرجال، وتأثير حقن الأندروجين في إناث الحيوانات على بروز سلوك عدوانيّ وتعامل مشابه لتعامل الذكور، كالركوب على الحيوانات الأخرى، وتأثير الاستروجينات (الهورمونات الأنثويّة) الطبيعيّة أو المحقونة على خفض ردّ الفعل الجنسيّ للإناث، وضعف الدافع الجنسيّ لدى الذكور[2].

وفي مجال العلوم الاجتماعيّة أيضاً، أكّدت الدراسات التي قام بها **ألفرد كينزي** (Alferd C. Kinsey) في أمريكا في منتصف القرن الماضي أنّ 14٪ من النساء يستجبن للإثارة عن طريق القصص الغراميّة المثيرة،

---

(1) **The New Encyclopedia Britannica**, vol. 16, p. 593.

(2) **Ibid.** vol. 16, p. 595.

في حين أنّ تلك النسبة تصل إلى 47٪ عند الرجال. كما إنه يوجد تفاوتاً ملحوظاً من حيث المعايير الأخرى بين الجنسين، مثل ممارسة الاستمناء، حيث تراوحت نسبة ذلك عند النساء العازبات اللائي خضعن للدراسة بين (0.3 ـ 0.4) مرّة في الأسبوع، وتراوحت النسبة لدى الرجال بين (0.4 ـ 1.8) مرّة خلال الأسبوع[1].

وفي دراسة حديثة حول آثار الحرمان الجنسيّ على السلوك الجنسيّ، دُعي للقيام بها قرابة 3 آلاف طالب جامعيّ، وكان من المقرّر أن يسجّل الراغبون بالمشاركة أحاسيسهم المتّصلة بالإثارة الجنسيّة في دفتر ملاحظات، ومن ثمّ ينقطعون عن ممارسة الجنس لمدّة شهر واحد؛ فكانت نتيجة الدعوة قبول 300 امرأة أي 10٪ من المدعوّين، بينما أعرب 15 رجلاً فقط عن الاستعداد للمشاركة في الدراسة. ولم تواجه النساء المشاركات مشكلة في إتمام مدّة الدراسة، في حين لم يتمكّن سوى 6 أشخاص من الرجال الخمسة عشر من إنهاء اختبار الامتناع عن الجنس على مدى شهر. وكذلك سئل أولئك الذين لم ينقطعوا عن مقدار تكرار الخيال الجنسيّ الدخيل في الدراسة، فردّت النساء بأنّه قلّما وقع ذلك، وأفاد الرجال بوقوعه تكراراً[2].

ولا يفوتنا التنويه بنقطة مفيدة، وهي أنّ الاعتداء الجنسيّ يقع من الرجال دائماً إلّا في بعض الموارد الاستثنائيّة، أمّا الدعارة فقد ملأت سجلّ النساء على مرّ التاريخ، وكانت من نصيبهنّ وحدهنّ.

وهكذا، يسهل حينئذٍ إدراك التمايز الحقوقيّ بين المرأة والرجل في

---

(1) Sabini, **Social Psychology**, p. 395 - 396.

(2) **Ibid.**, p. 379.

مجال سدّ الحاجة الجنسيّة من وجهة نظر الإسلام، ويمكن الدفاع عن هذا الادّعاء بانسجام التوجّه الإسلاميّ مع المبادئ الفطريّة والطبيعيّة. وفي هذا النطاق أيضاً يمكن إيضاح التمايز الحقوقيّ بين المرأة والرجل في موضوع تعدّد الأزواج؛ بمعنى أنّ التوجيه الصحيح لهذا الأمر يتقوّم بتفاوت الرغبات والاحتياجات الجنسيّة للطرفين، إلى جانب متغيّرات أخرى من قبيل زيادة عدد النساء مقارنةً بالرجال، وليس من الصواب تفسيرها على أساس مزاعم سطحيّة وادّعاءات منحازة، نحو النزعة الأبويّة لدى الإسلام[1].

وأمّا لماذا سمح الإسلام للرجل بضرب المرأة لاستيفاء حقوقه الجنسيّة، ولم يجز للمرأة فعل ذلك؟ فهو ما يرتبط ببحث إدارة المنزل، وسيتمّ التطرّق إلى ذلك في الفصل الثالث.

وفي ختام هذا البحث، يجدر بنا الإشارة بشأن العلاقة الجنسيّة القسريّة مع المرأة إلى أنّ مفهوم الاغتصاب الجنسيّ في إطار علقة النكاح بنظر الإسلام مفهوم فاقد للمعنى، بل إنّه من المفارقات؛ فحتّى إكراه المرأة على الجماع أثناء فترة الحيض أو خلال أيام شهر رمضان التي حرّم فيها الإسلام المباشرة الجنسيّة، لا يعدّ من مصاديق الاعتداء والتجاوز، حتّى لو فُرض على المرأة من دون رضاها؛ إلّا أنّ الأمر المهمّ في هذا البحث هو أنّ ما ذُكر ينطبق على الطرفين معاً؛ فلو ألجأت المرأة زوجها القانونيّ والمشروع إلى إقامة تواصل جنسيّ لا ترتكب بهذا العمل مخالفة معيّنة، بل إنّ التوجيه الحقوقيّ لهذا الموضوع يكمن في التوافق الذي جرى ضمن عقد النكاح.

---

(1) للمزيد حول موضوع تعدّد الأزواج، انظر: الفصل الأول.

ومن نافلة القول أنّ هذا جواب حقوقيّ صرف إزاء المزاعم المتطرّفة لأتباع الحركة النسويّة بشأن مفهوم الاعتداء الجنسيّ، وليس بياناً لموقف الإسلام الرصين؛ وإلّا فإنّ سيرة حياة الصالحين وإرشاداتهم، والأمر بالمعاشرة بالمعروف، والمضامين المشابهة لذلك في النصوص الدينيّة، لا تدع مجالاً لفرض العلاقة الجنسية على الزوجة عنوةً.

2 ـ 2 . إشباع الحاجات العاطفيّة

أكّد الخبراء في علم الاجتماع الوظيفيّ على ضرورة التمايز الجنسيّ واختلاف الأدوار الأسريّة من الناحيتين الوصفيّة والسلوكيّة، مشدّدين على أهميّة ذلك في الحفاظ على ثبات الأسرة، وصون وحدتها الاجتماعيّة، ذلك التمايز الذي يظهر في سياق أدوار الذكورة ومواصفاتها (الرئاسة، والشدّة، والإبداع) وأدوار الأنوثة ومواصفاتها (الطاعة، والجاذبية، والعطف، والبسمة)[1]. هذا وقد أبدت النظريّة النسويّة اهتماماً خاصّاً بالحقيقة المزعومة القائلة بأنّ الحياة الأسريّة تحمل في طيّاتها درجات متباينة من الرضا العاطفيّ للرجال والنساء، واستند أتباعها في إثبات ذلك على العادات الثقافيّة المزدوجة التي تعدّ الاحتياجات العاطفيّة لشريك الحياة حقّاً للرجل وواجباً على المرأة، فضلاً عن عوامل أخرى من قبيل تقسيم العمل على أساس الجنس، والتوزيع غير العادل للسلطة في الأسرة[2].

---

(1) Harvey, and MacDonald, **Doing Sociology**, p. 197.

(2) Lengermann and Niebrugge - Brantley, **"Contemporary Feminist Theory"**, Contemporary Sociological Theory, p 326.

وقبل التطرّق إلى بحث رؤية الإسلام في هذا المضمار، نحاول بيان المراد من الاحتياجات العاطفيّة وإن بصورة مختصرة؛ من أجل إنارة الجوانب المختلفة لهذا الموضوع. والفرض في هذا البحث ناظر إلى بعض المناطات المحوريّة لتلك الاحتياجات، أبرزها: الحاجة إلى الاحترام، والاهتمام، والمحبّة، والمداراة. وانطلاقاً من هذه التعاريف الإجماليّة، سنبحث ونحلّل النصوص الدينية، لكي يتّضح هل أنّ الإسلام ميّز الرجل والمرأة من حيث تلبية الاحتياجات العاطفيّة في الأسرة أم لا؟ وإن كان هذا التمايز موجوداً فعلامَ يبتني وإلامَ يستند؟

ثمّة نصوص ومضامين دينيّة كثيرة في الإسلام تكشف عن اهتمام الإسلام العميق بإشباع الحاجات العاطفيّة للمرأة في الأسرة، فمن الشواهد القرآنية على هذا الادّعاء توصية الرجال بمعاشرة زوجاتهم بالمعروف[1]، والتأكيد على حسن التعامل مع المرأة المطلّقة بعد رجوع الزوج إليها[2]؛ وبقطع النظر عن ادّعاء طائفة من الفقهاء أنّ آية المعاشرة بالمعروف دالّة على وجوب مضاجعة الأزواج لزوجاتهم[3]، لا أقلّ يمكن أن يستفاد من هذه الآية والآيات الأخرى المشابهة استحباب مزاولة الزوج لكلّ أشكال التعامل المحترم والودّيّ مع زوجته.

ومن بين الشواهد الروائية أيضاً، نشير إلى مجموعات من الروايات: منها أنّ من حقوق الزواج التي ورد التأكيد عليها في روايات متعدّدة لزوم

---

(1) قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ (سورة النساء: الآية 19)

(2) قال تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍۗ﴾ (سورة البقرة: الآية 229).

(3) انظر على سبيل المثال: الأنصاري، **كتاب النكاح**، ص 472.

عفو الزوج عن خطأ زوجته[1]، وقد ذهبت إحدى الروايات إلى أنّ تقبيح الرجل وجه زوجته تضييع لحقّها[2]. ويمكن الوقوف على مدى أهميّة هذا الموضوع، ولا سيّما للمرأة، عند الأخذ بنظر الاعتبار أنّ للعفو والصفح في الحياة المشتركة تأثيراً مباشراً في التقليل من الأزمات والحدّ من الإشكاليّات العاطفيّة. وفي طائفة أخرى من الروايات، اعتُبر حبّ الرجل لزوجته من أخلاق الأنبياء ومن معايير الإيمان[3]، وأكّد بعضها على أهمية إظهار تلك المحبّة بالتصريح لها بها، فجاء في رواية: «**قول الرجل للمرأة: إنّي أحبّك لا يذهب من قلبها أبداً**»[4]. وقد حثّ مضمون طائفة ثالثة من الروايات على توصية الزوج الأكيدة بلزوم إكرام الزوجة[5]، فجاء في إحداها: «**إنّ أكرمكم عند الله أشدّكم إكراماً لحلائلهم**»[6]. وأشارت طائفة رابعة إلى أهمية النظافة وتزيّن الرجل لظاهره، فورد في إحداها:

عن **الحسن بن الجهم**، قال: رأيت **أبا الحسن** (ع) اختضب، فقلت: جُعلت فداك اختضبتَ؟ فقال: «**نعم، إنّ التهيّة ممّا يزيد في عفّة النساء، ولقد ترك النساء العفّة بترك أزواجهنّ التهيّة، ثمّ قال: أيسرّك أن تراها على ما تراك عليه إذا كنت على غير تهيّة؟ قلت: لا، قال: فهو**

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 84 و 88 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 118 و 121؛ ج 11، باب 3 من أبواب جهاد النفس، ص 134.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 15، باب 2 من أبواب النفقات، ص 226.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 14، باب 3 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 9 ـ 11.

(4) المصدر نفسه، ج 14، باب 3 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 10.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج 3، باب 32 من أبواب أحكام الملابس، ص 381، ح 4؛ ج 11، باب 3 من أبواب جهاد النفس، ص 134.

(6) المصدر نفسه، ج 15، باب 49 من أبواب المهور، ص 58.

ذاك، ثمّ قال: من أخلاق الأنبياء التنظّف والتطيّب وحلق الشعر وكثرة الطروقة»[1].

وقد سلّطت بعض الروايات مزيداً من الأضواء على هذا الجانب، فورد في رواية عن الإمام **أبي جعفر الباقر** (ع) أنّه قال: «**إنّي رجل أحبّ النساء، فأنا أتصنّع لهنّ**»[2]. وجاء في رواية أخرى: «**النّساء يحببن أن يرين الرجال في مثل ما يحبّ الرجال أن يرى فيه النّساء من الزينة**»[3]. وفي هذا الإطار، يمكن الإشارة إلى الروايات التي حثّت الرجال على ارتداء الملابس الجميلة لأزواجهم؛ حيث يستفاد منها أنّ ذلك من السيرة العمليّة للنبيّ الكريم (ص) والأئمّة المعصومين(ع)[4].

وفي نهاية المطاف، فإنّ الطائفة الخامسة من الروايات دعت الرجل إلى الالتفات إلى رغبة المرأة في خصوص شراء الأدوات المنزلية اللازمة[5]، منها ما روي من أنّه دخل قوم على **الحسين بن عليّ** (ع) فقالوا: يا ابن رسول الله! نرى في منزلك أشياء نكرهها، [رأوا في منزله بسطاً ونمارق]، فقال (ع): «**إنّا نتزوّج النّساء، فنعطيهنّ مهورهنّ، فيشترين ما شئن، ليس لنا منه شيء**»[6].

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 141 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 183.

(2) المصدر نفسه، ج 1، باب 41 من أبواب آداب الحمّام، ص 399؛ وانظر كذلك: المصدر نفسه، ج 3، باب 17 من أبواب أحكام الملابس، ص 360.

(3) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 76، ص 101.

(4) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 3، باب 59 من أبواب لباس المصلّي، ص 336 و باب 17 من أبواب أحكام الملابس، ص 358 ـ 360.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج 3، باب 23 من أبواب أحكام المساكن، ص 586.

(6) المصدر نفسه.

وبملاحظة الشواهد القرآنيّة والروائيّة المذكورة المنتقاة من نصوص كثيرة جدّاً، لا يبقى شكّ في أنّ الإسلام يبدي اهتماماً كبيراً بمبادرة الرجل إلى سدّ الاحتياجات العاطفية للمرأة، نظير الحاجة إلى الاحترام، والاهتمام، والمحبّة، والرعاية. وفي المقابل، لو صادفنا نصوصاً دينيّة كثيرة تشدّد على أهميّة أن تقوم المرأة بتوفير الاحتياجات العاطفيّة للرجل، ليس لنا حملها على وجود تمايز جنسيّ بين الطرفين بحسب الرؤية الإسلاميّة.

نعم، قد نواجه في النصوص الدينيّة بعض الموارد المفيدة لعدم التقارن الجنسيّ؛ بمعنى استخدام تعابير في لزوم التعامل العاطفيّ للزوجة مع الزوج لم يجر استعمالها أو ما يشبهها في تعامل الزوج مع زوجته؛ فعلى سبيل المثال، قال رسول الله (ص) في بيان واجب الزوجة تجاه الزوج: «**لو أمرتُ أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها**»[1]. وغنيّ عن البيان أنّ السجدة لغير الله تعالى غير جائزة؛ فالغرض من تعبير كهذا هو مجرّد بيان أهميّة احترام المرأة لزوجها؛ إلّا أنّ اختصاص هذا التعبير بالنساء، وعدم ورود ما يماثله بشأن احترام الرجال لأزواجهم، يشير إلى نحوٍ من التمايز والاختلاف.

والذي يمكن قوله في توجيه هذا التمايز: إنّ النتيجة المستفادة من دراسة الوصايا الدينيّة المرتبطة بهذا الموضوع هي أنّ هناك تبايناً في درجة ودور كلّ من المرأة والرجل في توفير السكون والاستقرار للحياة الزوجيّة؛ فمع أنّ المرأة والرجل يقومان بدور متبادل في التسبّب بالراحة والطمأنينة بعضهما لبعضهما الآخر، إلّا أنّ دور المرأة بطبيعة الحال أكبر

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 81 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 115.

من دور الرجل في هذا المجال. ومن هنا، وانطلاقاً من هذه الخصوصيّة الجنسيّة الطبيعيّة، لوحظت في الإسلام درجة من التفاوت الجنسيّ في مقام التقييم والهداية. هذا وسنعود إلى بحث هذا الموضوع مرّة أخرى في الفصل الرابع تحت عنوان «الهدف من خلق المرأة».

وفي الختام تجدر الإشارة إلى أنّ مضامين بعض النصوص الدينيّة ولحن الخطاب فيها ربّما يفيد عدم التفاتها إلى الحاجات العاطفيّة للمرأة، أو لزوم كبتها ولجمها؛ وبما أنّنا سنتناول بحث هذا الموضوع ونحاول توجيه الروايات الورادة فيه في الفصول القادمة، سنمتنع عن طرحها هنا، وسنكتفي بذكر عناوينها فقط، والتي هي عبارة عن: الأدلّة المبيحة لتعدّد الأزواج[1]، والروايات الآمرة بترك مشاورة النساء ومخالفة آرائهنّ[2]، وتلك الروايات التي حثّت النساء على طاعة أزواجهنّ طاعة تامّة[3]، والآية القرآنية الدالّة على جواز ضرب الرجل زوجته الناشزة[4].

لا شكّ ولا ريب في أنّ هذه الطائفة من الأحكام والوصايا الدينيّة إنّما تستند إلى مصالح خاصّة ومبادئ معيّنة بيّنّاها في موضعها، دون أن يكون لها ارتباط منطقيّ بقضيّة إشباع الاحتياجات العاطفيّة للمرأة، وإذا ما لحق المرأة بعض الضرر وعانت من مشاكل عاطفيّة جرّاء عوامل خارجية أو بسبب التطبيق الخاطئ للأحكام الدينيّة، لا ينبغي حينئذٍ الإشكال على ذات التعاليم الدينيّة، واعتبارها منشأً للإشكال.

---

(1) انظر: الفصل الأول، «تعدّد الأزواج».
(2) انظر: الفصل السابع، «المرأة وحقّ الإدلاء بالرأي».
(3) انظر: الفصل الثالث، بحث «الطاعة».
(4) انظر: الفصل نفسه، بحث «النشوز».

2 ـ 3. تقسيم العمل

إنّ تقسيم العمل بحسب الجنس في الأسرة والمجتمع من الموضوعات التي شغلت حيّزاً كبيراً من مؤلّفات أنصار الحركة النسويّة، وأُفردت لها مساحات واسعة من نشاطاتهم العمليّة. والرؤية السائدة في أوساطهم هي أنّ أنموذج تقسيم العمل يمثّل مظهراً جليّاً من مظاهر التمييز وعدم التكافؤ الجنسيّ؛ ولذا فهم يدعون إلى نسخ هذا الأنموذج والاستعاضة عنه بنمط متكافئ وضامن للمساواة. وبصورة عامّة هناك جانبان أساسان بشأن تقسيم العمل في الأسرة على أساس الجنس والنوع الاجتماعيّ: العمل المنزليّ ودور الأمومة مقابل دور الأبوّة. وسنبحث هنا رؤية الإسلام حول الجانبين المذكورين.

2 ـ 3 ـ 1. العمل المنزليّ

إنّ الدراسات التي أجراها علماء الإناسة أثبتت عموميّة ظاهرة توزيع الأدوار بحسب ما يقتضيه الجنس والنوع الاجتماعيّ؛ ومن هنا، خلص **جورج بيتر مردوك** (George Peter Murdock) في بحثه حول توزيع الوظائف بين الزوجين، والذي شمل 224 ثقافة مختلفة، إلى أنّ كثيراً من الأعمال كصناعة الأخشاب، والحفر، واستخراج المعادن، وتطهير الأراضي، وتشييد الدور، وصيد الطيور، واصطياد الأسماك، والرعي، والتجارة، وصناعة القوارب، وصناعة الأسلحة، تختصّ بالرجال؛ بينما تتكفّل النساء بقطف واقتناء الخضار، وحمل الماء، والطهو، والخياطة، والغزل، والحياكة، وصناعة الخزف، غالباً[1]. وأثبتت دراسات أخرى

---

(1) Oakley, **Woman's Work: The Housewife, Past and Present**, p. 166.

أنّ نمط تقسيم العمل في كثير من الأسر حتّى في المجتمعات الصناعيّة التي خطت خطوات كبيرة باتّجاه المساواة بين أدوار المرأة والرجل ما زال أمراً ثابتاً؛ فمثلاً كان معدّل عمل الرجل في أمريكا عام 1985م هو 8.8 ساعة أسبوعيّاً، ونسبة عمل المرأة في البيت 19.5 ساعة[1]. وتشير الإحصائيات إلى أنّه رغم ارتفاع معدّل اشتغال النساء المتزوّجات في العقود الأخيرة في إنجلترا، إلّا أنّ المرأة في 88٪ من المنازل مسؤولة عن غسل الملابس وكيّها، وأنّها تُعِدُّ طعام العشاء عادةً في 77٪ من المنازل، وتقوم بالتنظيف في 72٪ منها[2].

وهنا يتبادر سؤالان محوريّان بشأن رؤية الإسلام بالنسبة إلى هذا الموضوع: 1 ـ هل إنّه يقرّ نمط توزيع العمل المنزليّ وفقاً للجنس أم لا؟ 2 ـ إن وافق على ذلك، كيف يتمّ توجيه تلك الرؤية؟

في ما يرتبط بالسؤال الأول، يمكن القول بكلّ ثقة: إنّ أصل هذا النسق ـ بقطع النظر عن الحدود والشروط ودرجة المطلوبيّة ـ يحظى بتأييد الإسلام، وربّما كان البيان الأفضل لإثبات هذا المدّعى هو التمسّك بالسيرة العمليّة لعموم المسلمين منذ صدر الإسلام إلى اليوم؛ إذ لا يقف الأمر عند حدّ عدم إبداء أولياء الدين لأيّ مخالفة لهذا الموضوع، بل يمكن الإتيان بشواهد ومؤيّدات كثيرة من أقوال النبيّ المصطفى(ص) والأئمّة الميامين(ع) وأفعالهم مؤيّدة لهذا المدّعى. فعلى سبيل المثال، ورد في رواية:

(1) انظر: فرنتش، **جنگ عليه زنان** (الحرب ضدّ المرأة)، ص 303.

(2) Morris, **"The Household and The Labour Market"**, The Sociology of The Family, p 217.

«تقاضى عليّ وفاطمة إلى رسول الله (ص) في الخدمة، فقضى على فاطمة (ع) بخدمتها ما دون الباب، وقضى على عليّ (ع) بما خلفه»[1].

كما أشارت بعض الروايات إلى أنّ النساء يواجهن عدداً من القيود في المنظومة الاجتماعيّة داخل المجتمع الإسلاميّ في مجال الاتّجار والعمل خارج المنزل، من منطلق كون ذلك واقع اجتماعيّ ثابت، من دون إبداء ردّ فعل مناهض لذلك التوجّه[2]. ومن الجليّ أنّ السيرة العمليّة للأئمّة المعصومين(ع) متوائمة تماماً مع النمط المذكور.

وأما في ما يتّصل بالسؤال الثاني، فإنّنا بدايةً نواجه احتمالين:

أ) إنّ الإسلام وافق على رؤية تعسّفيّة وظالمة بشأن المرأة والرجل من الناحية القيميّة؛ بمعنى أنّه لما كان يفضّل جنس الرجل على جنس المرأة، ويرى علوّه عليها، فقد عمد في توزيعه للأعمال بينهما إلى إعطاء الرجل الأعمال ذات القيمة الأعلى، ومنح المرأة الأعمال ذات القيمة الأدنى.

ب) إنّما أقرّ الإسلام هذا النمط من توزيع العمل المنزليّ اعتماداً على الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة بين المرأة والرجل.

والاحتمال الأول باطل بفعل عدم انسجامه مع المضامين الدينيّة؛ لأنّه:

أولاً: لا دليل على إعطاء جنس الرجل قيمةً أعظم من القيمة المعطاة إلى جنس المرأة، وتعابير من قبيل «تفضيل الرجال على

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 89 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 123.
(2) انظر: المصدر نفسه، ج 15، باب 11 من أبواب المهور، ص 23، ح 9.

النساء»[1] و«علوّ الرجال على النساء درجة»[2] ناظرة إلى المميّزات الدنيويّة لا الدرجات الأخرويّة؛ ولذا فلا دلالة فيها على الاختلاف القيميّ، كما إنّ هذا هو المعنى المراد في آيات أخرى[3]. وفي المقابل، يمكن نفي تفضيل جنسٍ على آخر استناداً إلى الآيات والأحاديث المؤكّدة على أنّ المعيار الوحيد للتفضيل عند الله هو التقوى[4].

ثانياً: ليس هناك تقييم متفاوت بالنسبة إلى الموارد التي ميّز الإسلام بين الأفعال الرجاليّة والنسائيّة وجوباً أو استحباباً، وإنّما عدّ الأعمال المنزليّة للمرأة معادلةً في قيمتها للأفعال الاجتماعيّة للرجل. وفي هذا السياق، ورد في الكتب الروائيّة لأهل السنّة أنّ امرأة وفدت على النبيّ (ص) تسأله عن الأجر الأخرويّ للنساء مقابل ما تقوم به من أعمال في المنزل مقارنةً بالثواب الذي يحصل عليه الرجل من العبادات الجماعيّة والجهاد و...، فردّ عليها قائلاً: «**إنّ حسن تبعّل إحداكنّ لزوجها وطلبها مرضاته واتّباعها موافقته يعدل ذلك كلّه [ثواب أفعال الرجال]**»[5].

كما إنّ الأخبار الواردة بشأن مشاركة أولياء الدين في أداء الأعمال المنزليّة وحثّهم على ذلك، توهن الاحتمال الأوّل؛ فجاء في رواية

---

(1) الوارد في قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (سورة النساء: الآية 34).

(2) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (سورة البقرة: الآية 228).

(3) كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ (سورة الأنعام: الآية 165)، وقوله: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ (سورة الزخرف: الآية 32).

(4) قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (سورة الحجرات: الآية 13)؛ ولمعرفة الروايات انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 22، ص 348.

(5) السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 2، ص 153.

صحيحة السند مثلاً: «**كان أمير المؤمنين (ع) يحتطب ويستقي ويكنس، وكانت فاطمة (ع) تطحن وتعجن وتخبز**»[1].

وعلى هذا الأساس، ينبغي علينا التركيز على الاحتمال الثاني في توجيه الرؤية الإسلاميّة في هذا الخصوص، ويمكن بيان هذا الاحتمال بصورتين مختلفتين: **الصورة الأولى** تذهب إلى ادّعاء تأثير العوامل البيولوجيّة تأثيراً مباشراً في توزيع الأعمال من منطلق جنسيّ، فإنّ بعض الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة والفطريّة التي لا محيد عنها توجب تقسيم الأعمال بدوافع جنسيّة، وتؤدّي إلى بروز رغبات لممارسة أعمال متباينة بين المرأة والرجل. والمثال الواضح لمثل هذا التأثير التفاوت بين المرأة والرجل في القدرة البدنيّة، بالإضافة إلى موضوع حمل المرأة وولادتها وإرضاعها الطفل، حيث يدفع كلّ ذلك بالمرأة ـ بشكل طبيعيّ ـ باتّجاه تقليص فعالياتها والتقليل من تحرّكاتها، ويجعلها أكثر حاجةً إلى دعم الرجل ووقوفه إلى جانبها.

وأشارت بعض الروايات إلى التفاوت في خلقة المرأة والرجل، مؤكّدة على تأثير ذلك في بروز ميول ورغبات متباينة لدى الطرفين، سواء على مستوى العمل أم على غيره[2]. ولكن، نظراً إلى ثبوت إمكان طروّ التغيير على نمط توزيع العمل على أساس جنسيّ وفقاً للتجارب المتحصّلة من الثقافات المختلفة، وتأكيد الروايات على دور إرادة

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 20 من أبواب مقدّمات التجارة، ص 39؛ وانظر كذلك: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 104، ص 132.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 23 و 24 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 40 ـ 42.

الإنسان واختياره في صياغة هذا النمط، وإمكان وقوع التغيير فيه[1]، لا يمكن نسبة الرؤية الجبريّة إلى الإسلام، وإنّما غاية ما يمكن قوله: إنّ الإسلام أقرّ وجود بعض الأمور التمهيديّة الفطريّة لهذا النحو من التقسيم، دون القبول بخصلة الجبر فيها.

ومن هنا، فالصورة الأولى لها نصيب من الحقيقة، وليست بعيدة عنها؛ إلّا أنّها لا تعكس الرؤية المكتملة للإسلام. وأما الصورة الثانية فهي ـ فضلاً عن الفوارق المذكورة ـ تشدّد على دور الاختلافات الطبيعيّة الأخرى، خاصّة التغاير في الميول والرغبات والاحتياجات الجنسيّة، دون أن تفترض لها تأثيراً مباشراً وقهريّاً في بروز التقسيم من منطلق جنسيّ. ولبيان الصورة الأخيرة يمكن القول: إنّ الإسلام من جهة ينظر إلى سلسلة من الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة الشاملة للتباين في بيولوجيّة التناسل، والتفاوت في الاحتياجات الجنسيّة، والتفاوت في القوى الإدراكيّة والعواطف، والتفاوت في القدرة البدنيّة، باعتبارها حقائق موضوعيّة ملموسة؛ ومن جهة أخرى وضع أهدافاً معيّنة لنظام الأسرة المطلوب، تقف على رأسها سكون الأزواج، وتربية الأطفال تربية سليمة، والسلامة الأخلاقيّة للمجتمع، والأمن الجنسيّ. وبهذا فإنّ الأنساق السلوكيّة القائمة بين الزوجين من جهة نابعة من الواقع الطبيعيّ المفروض، ومن جهة ثانية ناظرة إلى تحقيق الأهداف المتوخّاة.

وهذا الأمر صادق أيضاً على نسق تقسيم العمل المنزليّ بدوافع

---

(1) فعلى سبيل المثال، أُشير في بعض الروايات إلى مشاركة النساء أزواجهنّ في التجارة حرصاً على الدنيا، كأحد العلامات المذمومة في آخر الزمان (انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 12، ص 327؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 78، ص 23).

جنسيّة؛ فاختلاف المرأة والرجل من الجانب البيولوجيّ للتناسل، وتفوّق النســـاء على الرجال في الجـوانب العـاطفيّة، وأفضليّة الرجـــال على النساء في القدرة البدنيّة، أدّت ـ جميعها ـ إلى كون نسق تقسيم العمل جنسياً ذا فاعليّة أكبر في تحقيق الأهداف المرجوّة، ولا سيّما السكون النفسيّ للأزواج، والتنشئة السليمة للأطفال؛ لأنّ للنساء قابليّةً جسديّةً ونفسيّةً أكبر من الرجل في تربية الأطفال من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ رفع أعباء العمل الشاقّ خارج المنزل عن كاهل النساء، أو تقليلها إلى أدنى مستوى، يساعد على استقرارهنّ نفسيّاً وسكون أزواجهنّ أيضاً.

أضف إلى ذلك، أنّه كان لتفاوت المرأة والرجل في الاحتياجات الجنسيّة أيضاً دور بارز في إقرار الإسلام لهذا النسق؛ لأنّه على فرض وجود مثل هذه الاختلافات سيكون النسق المشار إليه قادراً على تأمين السلامة الأخلاقيّة والأمن الجنسيّ في المجتمع بصورة أفضل. وفي المقابل، لم تفلح الأنساق المنافسة في تحقيق أهدافها المبتغاة بسبب تجاهل هذا النحو من الفوارق الجنسيّة. فمثلاً، صحيح أنّ أنموذج التقسيم المتساوي والمتكافئ للأعمال، الذي بدأ يحوز قبولاً واسعاً في العصر الراهن، ربّما يفضي إلى بعض الآثار الإيجابيّة الآنيّة، نحو الرضا الداخليّ للزوجات، بيد أنّ الوجه الآخر لهذه العملة ينطوي على تأثير سلبيّ على السلامة الأخلاقيّة والأمن الجنسيّ في المجتمع؛ ذلك أنّ الحضور الواسع للمرأة في الأماكن العامّة في حدّ ذاته، والذي لا ينفكّ عن الاختلاط الجنسيّ، يترك أثراً سلبيّاً على الرؤى والسلوك الجنسيّ للرجال، بل والنساء أنفسهنّ أيضاً.

ناهيك عن أنّ النسق السابق يقلّل من حاجة الزوجين المتبادلة إلى بعضهما البعض، ما يسهم في تقويض ركائز الأسرة، ومن الواضح أنّه بانهيار الأسرة وتلاشيها لن تتحقّق حتّى الأهداف الأوليّة المنشودة من الزواج، ألا وهي السكون النفسيّ للأزواج والتربية السليمة للأبناء؛ هذا في الوقت الذي يساعد توزيع الأعمال على أساس الجنس على استمرار احتياج الزوج إلى زوجته جنسيّاً وعاطفيّاً ومؤازرةً، واحتياج الزوجة إلى زوجها جنسيّاً وعاطفيّاً واقتصاديّاً، الأمر الذي يزيد من استقرار الأسرة واستحكامها؛ بينما يقلب نسق التوزيع المتكافئ للأعمال هذه المعادلة رأساً على عقب، من خلال ارتفاع مستوى استقلال المرأة اقتصاديّاً، وتسهيل بلوغ الجنس المخالف في المجتمع، ومن ثمّ يوجب الإخلال في العلاقة بين الزوجين. يقول أحد المحلّلين الغربيّين في هذا الصدد:

لقد ارتفعت في العقود الأخيرة نسبة النساء الواردات إلى سوق الأعمال، حتّى صارت المرأة تؤمِّن جزءاً من الدخل إلى الأسرة؛ ولذا يرين أنّ من حقّهنّ مطالبة أزواجهنّ بتحمّل شطر من الواجبات المنزليّة. إنّ هذا التطوّر يقلّل من قيمة الأسرة باستمرار؛ ومن هنا يتبادر السؤال الآتي: حينما يستطيع كلّ فرد توفير متطلّباته في الحياة اليوميّة، فما الحاجة بعد ذلك إلى الأسرة؟ وما الفائدة المتوخّاة من الكيان الاجتماعيّ حينما لا يكون له أيّ مردود اقتصاديّ؟ العقود الأخيرة هي عقود الانقلاب الجنسيّ، فالتكافؤ الجنسيّ بين النساء والرجال في حال تزايد متواصل، لا أقلّ على مستوى الشكل الأساسيّ والوفاق الاجتماعيّ (وإن كانت السنّة المخالفة سائدة عمليّاً). وعلى العموم، لم يعد من المقبول حصر

ماهيّة العلاقة الجنسيّة بين الزوجين؛ فلا بدّ من التساؤل ثانية: لماذا ينبغي أن نحافظ على الجماعة التي لم تعد العلاقة الجنسيّة مقتصرة عليها ومنحصرة بها، تلك العلاقة التي كانت تشكّل البنيان الطبيعيّ لها؟[1]

2 ـ 3 ـ 2. الأمومة والأبوّة

خلافاً للعمل المنزليّ الذي لم يتّضح مدى تأثّره بالجنس البيولوجيّ، فإنّ الصلة الوثيقة لدور الأمومة بالخصائص البيولوجيّة للمرأة، نحو قابليّة الحمل والإنجاب وإرضاع الطفل الوليد، في غاية الوضوح؛ وأمّا سلوك الأمومة فقد ذهب الكثيرون إلى كونه أمراً غريزيّاً. ولهذا السبب، فقد أخفق أتباع الحركة النسويّة الساعين إلى رفع المعوّقات الحائلة دون التساوي الجنسيّ في عبور سدّ الأمومة، وفي النتيجة، بذلوا جهوداً جبّارةً للمواءمة بين دور الأمومة وبين التكافؤ الجنسيّ المنشود.

وبصورة عامّة، وقف أنصار النظريّة النسويّة من موضوع الأمومة ثلاثة مواقف أساس: الموقف الأول للنسويّين الراديكاليّين الذين انتقدوا حتّى الجوانب الطبيعيّة للأمومة، أي الحمل والوضع والإرضاع، ذاهبين إلى أنّ ذلك ليس إلّا وظيفة طبيعيّة وحيوانيّة صرفة، تتقاطع مع إمكان ارتقاء المرأة وسموّها[2]. وقد دعا بعضهم النساء إلى التحرّر من القيود

(1) هلر، «زنان، جامعه مدنى ودولت» (المرأة والمجتمع المدنيّ والحكومة)، جنس دوّم (الجنس الآخر)، ج 3، ص 58.

(2) Hekman, **Gender and Knowledge**, p. 7.

البيولوجيّة للمرأة، والإفلات من قبضة الرجل، عبر الإقبال على التقنيّات والطرق الحديثة للإنجاب، كالسبل الحديثة لمنع الحمل، والحمل خارج الرحم، وولادة أطفال الأنابيب[1].

الموقف الثاني الذي يحظى بمزيد من الموافقين والمؤيّدين يوافق على الجوانب الطبيعيّة والواضحة للأمومة، ويقول بجوازها؛ إلّا أنّه ينكر ما يزيد على هذا المقدار، أي يرفض رعاية الأطفال وتربيتهم ودور المواصفات الطبيعيّة في سائر الأبعاد، ويطرح إزاء ذلك تفسيراً اجتماعيّاً للأمومة، حيث يذهب إلى أنّ إسناد وظائف الأمومة إلى المرأة تنهل من مناشئ اجتماعيّة ـ ثقافيّة، لا من عوامل طبيعيّة وبيولوجيّة. ويؤكّد هؤلاء على أنّ مسؤوليّات الأبوين تجاه أبنائهم لم توزَّع بالتساوي على دوري «الأمومة» و«الأبوّة»؛ أي في الوقت الذي أُدرجت معظم هذه المسؤوليات تحت مفهوم «الأمومة»، واعتُبر القيام بواجب تربية الأطفال من المسؤوليّات المختصّة بالأمّهات حصراً، يعبّر مفهوم «الأبوّة» عن النصرة والحماية العامّة، فلا يتحمّل الآباء أيّ لون من ألوان المسؤوليّة الثابتة في مجال رعاية الأبناء[2].

الموقف الثالث يختصّ بأنصار الحركة النسويّة من المتمسّكين بالكيان الأسريّ وبعض علماء الاجتماع البيولوجيّين. أعربت هذه الطائفة عن مناهضتها لسذاجة سائر أنصار النظريّة النسويّة حول دور الأمومة، داعين إلى إحياء هذا الدور، لافتين إلى أنّ النساء مقارنةً بالرجال يتمتّعن

---

(1) Jaggar, "**Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered**", Knowing Women, p. 81.

(2) Lott, **Women's Lives**, p. 222.

بإدراك أسرع وحساسية أكبر تجاه حاجات الأطفال، وتربطهنّ بتربية الأبناء صلة طبيعيّة أعمق[1].

هذا، ولم يصدر عن الإسلام بشأن الجوانب الطبيعيّة الواضحة للأمومة (الحمل، والوضع، والإرضاع) موقف سلبي، بل ثمّن بشدة هذه الأمور، وأعلن عن وقوفه الحازم إلى جانبها وتأييد نوع من المساواة الجنسيّة المعنويّة؛ فأبطل بذلك التصوّر القائل بمنافاة هذه الأمور لرفعة المرأة ورقيّها؛ ذلك أنّ الرفعة والرقيّ ذات معايير ومعاني متفاوتة في النظام الأخلاقيّ الدينيّ. وعليه ورد في الرواية عن **أبي عبد الله الصادق** (ع):

... فقالت أمّ سلمة: يا رسول الله! ذهب الرجال بكلّ خير، فأيّ شيء للنساء المساكين؟ فقال (ع): بلى، إذا حملت المرأة كانت بمنزلة الصائم القائم المجاهد بنفسه وماله في سبيل الله، فإذا وضعت كان لها من الأجر ما لا يدري أحد ما هو لعظمه، فإذا أرضعت كان لها بكلّ مصّة كعدل عتق محرَّر من ولد إسماعيل[2]، فإذا فرغت من رضاعه ضرب ملك كريم على جنبها وقال: استأنفي العمل فقد غُفر لك[3].

على أنّ بعض الآثار الإيجابيّة للأفعال الطبيعيّة، من قبيل فوائد

(1) Tong, **Feminist Thought**, p. 33, 159; Hekman, **Gender and Knowledge**, p. 138.

(2) لما كان أحفاد النبيّ إسماعيل (ع) يقطنون الجزيرة العربيّة، كان بعضهم يقع أسيراً بيد المسلمين في حروب صدر الإسلام، ويستفاد من هذه الرواية وأمثالها أنّ عتق هؤلاء الأسارى والعبيد له جزاء أخرويّ يفوق جزاء تحرير غيرهم من العبيد.

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 67 من أبواب أحكام الأولاد، ص 175.

تغذّي الطفل بحليب الأمّ وامتيازه عن سائر أنواع الحليب الأخرى واسترضاع غير الأمّ، ما يؤيّده اليوم المختصّون بشؤون التغذية أيضاً، كانت موضع تأكيد الروايات الدينيّة[1].

وأما في ما يتّصل بسائر جوانب الرعاية والتربية الملقاة على عاتق الأمّ، فبما أنّ البحث والجدل لم يزل قائماً حول دور العوامل الطبيعيّة والبيولوجيّة في ظهور تلك الجوانب، ولم يتمّ التوصّل بعد إلى نتيجة محلّ وفاق ووئام، لا بدّ لنا عند بيان رؤية الإسلام من الفصل بين قضيّتين: الأولى هل أنّ الأمّهات يتميّزن عن الآباء بخصوصيّات معيّنة من حيث التعامل العاطفيّ مع الأبناء أم لا؟ والقضيّة الثانية هي على فرض التسليم بوجود تلكم الخصوصيّات لدى الأمّهات، ما هو الرأي الصحيح في مجال منشأ هذه الخصوصيّات؛ فهل هو الرأي الذاهب إلى أنّها طبيعيّة وبيولوجيّة، أم أنّه القائل بمنشأ اجتماعيّ ـ ثقافيّ لها؟

لا بحث في القضيّة الأولى؛ لأنّه لا يخفى على أحد التفاوت بين قابليّات الرجال والنساء في المجال العاطفيّ، فيقبل الجميع عموماً بأفضليّة الأمّهات على الآباء هنا، وقد ورد التأكيد على هذه النقطة في بعض الروايات الدينيّة، كالروايات المرتبطة بحضانة الأطفال بعد الطلاق، وجاء في روايات أخرى أنّ الأمّ أحقّ بالحضانة حتّى بعد إتمام مرحلة الإرضاع[2]؛ ما يكشف عن أنّ الإسلام يؤيّد فرضيّة تفوّق

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 68 من أبواب أحكام الأولاد، ح 2؛ باب 78، ص 188، ح 5.

(2) انظر: المصدر نفسه، باب 81 من أبواب أحكام الأولاد، ص 191 و 192، ح 4، 6، 7.

الأمّهات على الآباء في المجالات العاطفيّة، وبالتالي منحها الأولويّة في القيام بأدوار الرعاية والعناية.

لكنّ رؤية الإسلام حول القضيّة الثانية لا تخلو من الغموض والإبهام؛ لأنّ النصوص الدينية لم تتبنّ موقفاً دينيّاً صريحاً وشفافاً في هذا المضمار. وبناءً على ذلك، كما يُحتمل أن يرى الإسلام تفوّق الأمّهات على الآباء في مجال التعامل العاطفيّ مع الأبناء ناشئاً من عوامل بيولوجيّة أو غريزيّة، يُحتمل أيضاً أن تكون العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة بنظر الإسلام مؤثّرة في ظهور تلك المميّزات الجنسيّة؛ بمعنى أنّ مجموعة الترتيبات الاجتماعيّة المشتملة على أنساق تقسيم العمل وإدارة الأسرة والمجتمع، التي وجدت على امتداد التاريخ وأمضى الإسلام عدداً كبيراً منها، أوجبت بروز تفاوت عاطفيّ بين الجنسين.

أضف إلى ذلك، حتّى لو قلنا بأنّ الاحتمال الأول ـ وهو الرؤية المؤكّدة على الطبيعة ـ مطابق لرأي الإسلام، لا ينبغي تصوّر أنّه حاوٍ لرؤية جبريّة بالضرورة؛ لأنّه يمكن اعتبار العوامل الطبيعيّة والبيولوجيّة المؤثّرة مجرّد قابليّات اقتضائيّة، تثمر النتيجة المطلوبة في حال توفّر المقتضيات وفقد الموانع؛ وبهذا لا تتنافى تلك الرؤية مع إمكان حدوث تغيير في عواطف الأمومة لدى المرأة.

بناءً على ذلك، فالأفضل في توجيه مناصرة الإسلام للأبعاد التربويّة في دور الأمومة التأكيد على الوظائف المنزليّة والاجتماعيّة الإيجابيّة في ذلك الدور (السكون النفسيّ للأزواج، وتربية الأبناء تربية سليمة، والسلامة الأخلاقيّة في المجتمع، وارتفاع معدّل الأمن الجنسيّ)، وذلك بالبيان المتقدّم في بحث تقسيم العمل المنزليّ، بدلاً من التمسّك بمزاعم

جدليّة من قبيل وجود غريزة الأمومة، أو التأثير المباشر للعوامل البيولوجيّة على عواطف الأمومة. كما يمكن الاستعانة بنقطة أخرى لتتميم الاستدلال المذكور، وهي أنّ الفرز بين الجوانب الطبيعيّة الواضحة وجوانب الأمومة الأخرى فرز انتزاعيّ وحسب؛ فهناك ارتباط وثيق في مقام التحقّق الواقعيّ بين تلك الجوانب؛ فعندما تقوم الأمّ بدورها الطبيعيّ الذي لا يشاركها فيه أحد في مجال الأمومة (الإنجاب والإرضاع)، ينشأ بينها وبين ولدها ارتباط عاطفيّ خاصّ شاءت أم أبت، لا يتبلور مثله بين الأب والابن قطعاً؛ وفي نهاية المطاف، تكون فاعليّتها في أداء الأدوار التربويّة المناطة بها أكبر منها عند الرجال.

ولكن وعلى الرغم من التأكيد الشديد على دور الأمومة، إلّا أنّه لم يقتف الإسلام طريق الشطط والإفراط في هذا المجال؛ فقد شاعت في صدر الإسلام بعض الأنساق البديلة عن دور الأمومة، مثل إعطاء الطفل الرضيع إلى المرضعة، وتربية الأطفال في أسرة أوسع في القبيلة وعند الأقارب؛ وورد في النصوص الدينيّة أحكام كثيرة في هذا الصدد، من دون أن يُتّخذ تجاهها موقف سلبيّ[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كلّف الإسلام الآباء بتأمين المتطلّبات الماليّة لأبنائهم الذين لا يجدون ما ينفقون وليس لديهم مصدر ماليّ مستقلّ، حتّى إنّه أخذ بنظر الاعتبار إجبار الأب أو الجد من جهته قانونياً على تأمين نفقاته؛ بينما ذهب مشهور الفقهاء إلى أنّ الأمّ لا تنهض

(1) انظر بشأن أحكام الرضاع: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، أبواب ما يحرم بالرضاع، ص 280 ـ 309؛ ج 15، باب 75 ـ 80 من أبواب أحكام الأولاد، ص 184 ـ 190.

بهذه المهمّة إلا في حال فقد الأب والجدّ أو عدم تمكّنهما الماليّ[1]. كما إنّ النصوص الدينيّة أكّدت على أنّ الإسلام أناط بالآباء أكثر من الأمّهات مسؤوليّة التعليم والإشراف على الأبناء، خاصّة في المراحل المتقدّمة من أعمارهم[2].

والمتحصّل أنّه يلاحَظ في النسق الإسلاميّ أنّ الأسرة تتمتّع بتوازن بين وظائف الأب ووظائف الأمّ تجاه الأبناء، وبالتالي لا يمكن إبداء تقييم إيجابيّ إزاء الأوضاع التي تضطلع فيها الأمّ بأعباء مثل هذه الوظائف وحدها أم بمشاركة ضعيفة من الأب، فضلاً عن الأدوار الطبيعيّة والتربويّة المناطة بها.

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 11 من أبواب النفقات، ص 237؛ الإمام الخمينيّ، **تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 459.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 82 ـ 86 من أبواب أحكام الأولاد، ص 193 ـ 200.

الفصل الثالث

إدارة الأسرة

إدارة الأسرة، أو القوامة، أو الولاية، أو الرئاسة، بالإضافة إلى توزيع السلطة بين الزوج والزوجة، تعابير مختلفة عن مفهوم واحد شكّل أبرز التحدّيات المواجهة للأسرة في عالمنا المعاصر. فيعتبر التوزيع غير العادل للسلطة بين الأزواج، والذي غالباً ما يصبّ في مصلحة الرجال في جميع المجتمعات المعروفة، من المحاور الأساس للتمييز الجنسيّ؛ ومن هذا المنطلق حظي مصطلح «النظام الأبويّ» أو «النزعة الأبويّة» بأهميّة بالغة في أدبيات النسويِّين، وهو حاكٍ عن فرض الرجال سلطتهم وهيمنتهم على النساء. وقد ضمّن **رادكليف براون** (Radcliffe Brown) تعريف النظام الأبويّ خصائص الأب النسَبيّ، والأب المكانيّ (إرسال المرأة إلى بيت الزوج عقب الزواج)، واختصاص الإرث بالذكور، وخلافة الولد الذكر للأب، واستحواذ الأب على مقاليد السلطة في الأسرة[1]. وهذا المصطلح في الأدبيّات النسويّة لا يدلّ على سلطة الرجال على النساء في جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة فحسب، بل إنّ

---

(1) ساروخاني، **دائرة المعارف علوم اجتماعى** (موسوعة العلوم الاجتماعيّة)، ص 525.

سعة دائرته المفهوميّة تضمّ أيضاً مراتب سلطة الرجل، والمشروعيّة الأيديولوجيّة لهذه السلطة، بصفتها أمراً طبيعيّاً، منتظماً، صائباً، عادلاً[1]. ونظراً إلى الرؤية السلبيّة التي يحملها منظّرو النسويّة تجاه النظام الأبويّ، لا غرو أن يتعرّض مفهوم القوامة في الثقافة الإسلاميّة أيضاً إلى حملة شرسة، ويكون محوراً لانتقاداتهم اللاذعة؛ إذ إنّهم يرون فيه مظهراً مجسّداً للنزعة الأبويّة[2].

ونحن سنتطرّق في بداية هذا البحث إلى إخضاع الأدلّة التي يُستنَد إليها في موضوع قوامة الرجال على النساء والولاية على الأسرة إلى دراسة فقهيّة، وفي ضوء النتائج الفقهيّة المستقاة، سوف نسعى إلى تقديم عرض تحليليّ للرؤية الإسلاميّة في باب إدارة الأسرة وتوزيع السلطة بين الزوجين.

3 ـ 1. القوامة

مفهوم القوامة مستمدّ من إحدى الآيات القرآنيّة التي صرّحت بقوامة الرجال على النساء لسببين: التفضيل الإلهيّ المرتكز إلى الامتيازات الفطريّة، والإنفاق الماليّ للرجال على النساء[3]. وقد كان مفاد هذه الآية مسرحاً للاختلاف والبحث من جوانب متعدّدة: منها ما يعود إلى مفردة «القوامة» نفسها، وأنّها دالّة على الرئاسة والحكومة، أم على الولاية

---

(1) Ramazanoglu, **Feminism and The Contradictions of Oppression**, p. 33 - 43.

(2) افرفار، **«صورة المرأة في الكتابات العربيّة المعاصرة»**، بولتن: مرجع في الحركة النسويّة، ص 196.

(3) قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ (سورة النساء: الآية 34).

والإدارة، أم على الإشراف والحماية فقط؟ الجانب الثاني هل القوامة محصورة بالحياة الزوجيّة والمقصود منها قوامة الزوج على زوجته، أم أنّها مشتملة على جميع المجالات الاجتماعيّة والمراد بها قوامة جنس الرجل على جنس المرأة؟ والجانب الثالث هل أنّ هذه الآية بصدد إنشاء حكم أم أنّها تخبر عن قوامة الرجال على النساء من زاوية كونها حقيقة تاريخيّة؟ وعلى الفرض الأول، هل هي دالّة على الحكم الوضعيّ أم التكليفيّ؟

وفضلاً عن ذلك، فقد ذُكرت بحوث كثيرة بشأن المقصود من التفضيل في الآية الشريفة، والامتيازات الفطريّة المذكورة فيها، كما جرى بحث كون الدليلين الواردين فيها علّةً أم حكمةً. وإليكم بعض التأمّلات الموجزة حول كلّ واحد من تلكم الجوانب:

ـ السؤال الأول: ما معنى القوامة؟

كلمة «قوّام» صيغة مبالغة من الفعل «قام»، وتعني كثرة القيام، وقد استُعملت في بضعة آيات من القرآن الكريم؛ لكنّ خصوصيّة هذه الآية أنّ كلمة «قوّام» فيها تعدّت بحرف الجرّ «على». وقد ذكر اللغويّون والمفسّرون والفقهاء معاني متعدّدة عند تفسيرهم للقوامة في هذه الآية، يمكن إدراجها ضمن فئتين: الأولى متضمّنة لمفاهيم من قبيل: السلطة، والحكومة، والولاية، والرئاسة، واستحقاق الطاعة(1). والثانية

---

(1) انظر في هذا المجال: الطريحي، **مجمع البحرين**، ج 3، ص 564؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3، ص 79؛ الفيض الكاشاني، **التفسير الصافي**، ج 1، ص 448؛ مطهري، **يادداشت هاى استاد مطهري** (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 134 ـ 154؛ حسيني طهراني، **رسالة بديعة**، ص 76. وبشأن رأي جمع آخر من علماء اللغة والتفسير، انظر: المصدر الأخير، ص 48 ـ 72.

تضمّ مفاهيم مثل الكفالة، والحماية، والمحافظة، والإصلاح[1]. نعم، لا تنافي بين معاني الفئتين، بل يمكن من الناحية الثبوتيّة اعتبار الطائفتين مفاداً لكلمة «قوّام» من دون أيّ محذور؛ ولهذا السبب، قد يختار بعض العلماء كلا المعنيين في موضعين مختلفين من كتابه[2]. غير أنّ البحث الأساس هو أيّ المعنيين هو مدلول تلك الكلمة من الناحية الإثباتيّة؟

الظاهر أنّ كلمة القوامة في حدّ ذاتها، وبقطع النظر عن القرائن التي ربّما تستفاد من الآية أو الروايات، لا تدلّ على مفاهيم الفئة الأولى، وأكثر انسجاماً مع مفاهيم الفئة الثانية. ويعضد هذا الاحتمال استعمالات هذا اللفظ في النصوص الحديثيّة؛ فمن ذلك، أنه عُبِّر في بعض الروايات بالقوامة أو قيام الإنسان على الحيوانات والأماكن[3]، ومن الواضح أنّه لا معنى للرئاسة والحكومة واستحقاق الطاعة في مثل هذه الموارد؛ ولذا لا يمكن عدّ هذه المفاهيم جزءاً لازماً لمدلول كلمة القوامة. لكن لا يمكن بعد التدقيق في سياق الآية إنكار أنّ قوامة الرجال على النساء دالّة على نوع من السلطة والولاية عليهنّ؛ لأنّه لو كانت القوامة بمعنى صِرْف

(1) انظر على سبيل المثال: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 12، ص 497 و 503؛ الزبيدي، **تاج العروس**، ج 9، ص 35؛ القمّي، **تفسير القمّي**، ج 1، ص 137؛ الشوكاني، **فتح القدير**، ج 1، ص 460.

(2) كمثال على ذلك، انظر: الراوندي، **فقه القرآن**، ج 2، ص 116 و 192.

(3) نرى في النصوص الروائية والتاريخية تعابير من قبيل: «إنّ لي جمالاً ولي قوّام عليها» (وسائل الشيعة، ج 5، باب 12 من أبواب صلاة المسافر، ص 518)؛ «ولبيوت نيرانهم قوّام يقومون عليها» (المصدر نفسه، ج 12، باب 90 من أبواب ما يُكتسب به، ص 216)؛ «فدفعوها [خيبر] إلى اليهود يقومون عليها وينفقون عليها» (البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 6، ص 114).

الحماية والكفالة لن تكون العبارة منسجمة مع العلّة الثانية المذكورة في الآية، وهي إنفاق الرجال على النساء؛ فلا معنى لأن يقال: يجب على الرجال القيام بأمور النساء والتكفّل بهنّ بسبب كونهم المنفقين عليهنّ. ومع كلّ ذلك، ليس لهذه الآية دلالة واضحة على حدود ولاية الرجال على النساء، ولا يمكن معرفة حدّ القوامة دون الرجوع إلى الأدلّة الأخرى.

ـ السؤال الثاني: هل أنّ مدلول الآية قوامة الرجال على النساء، أم قوامة الأزواج على الزوجات؟

استفاد المرحوم العلّامة **الطباطبائي** من هذه الآية قوامة الرجال على النساء مطلقاً، أي قوامة قبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامّة التي ترتبط بها حياة القبيلين، ذاهباً إلى أنّ أحكام الأسرة الواردة عقب هذه الآية (أحكام النشوز) من فروع قاعدة قوامة الرجال الكلّيّة؛ ولذا فهي لا تنقض عمومها[1]. وفي مقابل هذا الرأي، قال جمع من الأعلام باختصاص القوامة بالأزواج على زوجاتهم[2].

من جهة قواعد علم الأصول، إذا ما لوحظت جملة «الرجال قوّامون على النساء» بمفردها فإنّها تفيد الإطلاق والعموم؛ لكنّ موضوعي الإنفاق والنشوز الواردين بعدها موهنان لظهورها في العموم. على أنّ

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 343 ـ 344.

(2) انظر على سبيل المثال: جوادي آملي، **زن در آينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص 366؛ مغنية، **التفسير الكاشف**، ج 2، ص 315؛ شمس الدين، **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، ص 69 ـ 72.

هذا لا يعني تأييد مدّعى القائلين بأنّ ذكر هذين الموضوعين يشكّل قرينة على اختصاص القوامة بالعلاقة الزوجيّة؛ ذلك أنّ احتمال أن يكون لحكم كلّيّ (قوامة الرجال على النساء) علّتان، إحداهما عامّة (التفضيل) والأخرى خاصّة (الإنفاق)، ومن ثمّ يُؤتى على ذكر أحد فروع ذلك الحكم الكلّيّ، ليس احتمالاً غير معقول ولا بعيداً عن المنطق. ولكن مع ذلك، من الممكن اعتبار ذكر موضوعيْ الإنفاق والنشوز من باب ما يصلح للقرينيّة؛ بمعنى أنّه وإن لم يثبت كونهما مخصّصيْن، فإنّ احتمال ذلك كافٍ في منع ظهور الآية في العموم.

ـ السؤال الثالث: هل أنّ مفاد الآية هو الإخبار أم الإنشاء، وإن كان إنشاء حكم فما نوع ذلك الحكم؟

والجواب: إنّه لم يقل أحد من الفقهاء والمفسّرين المسلمين، سوى بعض المتنوّرين المعاصرين(1)، باحتمال كون الآية إخباراً، وكأنّ دلالة الآية على الإنشاء بنظرهم في غاية الوضوح، حتّى لم يحتملوا معها الخلاف. وهذا هو الحقّ، فإنّ جملة «الرجال قوّامون على النساء» الإخباريّة بحسب الظاهر جاءت بمعنى الإنشاء؛ لأنّه لا ينبغي أن ننسى بأنّ القرآن الكريم ليس كتاباً تاريخيّاً أو انثروبولوجيّاً، ولا يسرد القضايا التاريخيّة إلّا حينما يتعقّب أهدافاً تربويّة، نحو التأسّي والتحذير والذمّ وإثارة قوّة التعقّل والتدبّر لدى الإنسان، وجليّ أنّ الآية المذكورة لإثبات

---

(1) انظر: سجّادي، «**قواميت مردان بر زنان در خانواده**» (قوامة الرجال على النساء في الأسرة)، مجلّة: پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنية)، العددان 25 ـ 26، ص 136 (نقلاً عن نصر حامد أبو زيد)؛ القبّانجي، **المرأة: المفاهيم والحقوق**، ص 76.

قوامة الرجال ليست ناظرة إلى هذه الأمور. وعلى هذا الأساس، وبالنظر إلى سياق الآية التي جعلت أحكام النشوز فرع موضوع القوامة، لا يبقى شكّ في كون مفاد الآية هو الإنشاء والتشريع[1].

وبعد إثبات الإنشائيّة للآية، يجب القول: إنّ ظاهر جملة «الرجال قوّامون على النساء» بيان الحكم الوضعيّ، وإعطاء سمة خاصّة للرجال مقابل النساء، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، مفهوم القوامة ـ كما مرّ آنفاً ـ متضمّن لمعنى الحماية والمحافظة أيضاً؛ ولذا لنا أن نقول: القوامة حقّ للرجال وتكليف عليهم في الوقت ذاته. وأما كلام بعض الأعلام الذين أكّدوا على جانب التكليف فقط، دون الإشارة إلى جانب الحقّ في القوامة، واعتبروا أنّ عبارة «الرجال قوّامون» بمعنى «يا أيّها الرجال كونوا قوّامين»[2]، فهو بحاجة إلى توجيه!

وقد ذهب بعض المفكّرين الدينيّين المعاصرين إلى أنّ حكم قوامة الرجال على النساء مؤقّت ومختصّ بالأعصار التاريخيّة الماضية، فمن الممكن تغيّره وتبدّله في العصر الحالي؛ لأنّه حكم إمضائيّ لا تأسيسيّ، وذلك بالبيان التالي: إنّ غاية ما يدلّ عليه إمضاء الشارع هو قبول سيرة عقلائيّة معيّنة، فلا يمكن أن نستنتج منه عدم قبوله لأنحاء السير البديلة؛ فكما إنّ قوامة الرجال ممضاة شرعاً، لو توافق العقلاء على سيرة مغايرة،

---

(1) ويمكن ذكر بعض المؤيّدات من الروايات لإثبات أنّ المراد من القوامة هو التشريع، منها: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 88 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 122، ح 5؛ ج 15، باب 41 من أبواب مقدّمات الطلاق، ص 337، ح 6.

(2) انظر: جوادي آملي، **زن در آينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص 366.

كالقوامة المشتركة أو قوامة النساء فقط، لحظيت هذه السيرة بقبول الشارع أيضاً[1].

لكنّ هذا الاستدلال مناقَش فيه من جوانب عدّة:

أولاً: لم يتمّ إقامة أيّ دليل على زعم أنّ الأحكام الإمضائيّة أحكام مؤقّتة ومتغيّرة بصورة عامّة.

ثانياً: عند إمضاء الشارع لسيرة عقلائيّة معيّنة، يلزم التفريق بين صورتين: كون الدليل الممضي لا يدلّ على أكثر من تأييد السيرة الموجودة، ، وكونه ـ فضلاً عن ذلك ـ دالا على إبطال ما سواها أيضاً. مثال الصورة الأولى أنّ الشارع المقدّس أمضى المعاملات النقديّة، ولما لم يكن هذا الحكم الإمضائيّ في مقام إلغاء الطرق الحديثة في المعاملة (كالبيع والشراء بالبطاقة الذكيّة)، يمكن الحديث عن إمكان إثبات مشروعيّة تلك السيرة الجديدة؛ إلّا أنّ من الواضح أنّ حكم قوامة الرجال ليس من هذا القبيل؛ إذ إنّ مدلوله الالتزاميّ هو رفض كلّ طريقة تؤول إلى نفي تلك القوامة.

ثالثاً: لم يثبت أنّ هذا الحكم إمضائيّ بالمعنى المذكور؛ لأنّه من غير المعلوم أنّ موافقة الشارع على قوامة الرجال جاءت نتيجة كون هذه السيرة عقلائيّة في ذلك الزمان، بل من المحتمل أن يكون لهذه السيرة امتداد في الأديان الإلهيّة القديمة. وبناءً على ذلك، يصبح إمضاء قوامة الرجال من مصاديق إمضاء أحكام الشرائع السابقة، وهذا الضرب من الأحكام الإمضائيّة يندرج في عداد الأحكام التأسيسيّة.

---

(1) انظر: القبانجي، **المرأة: المفاهيم والحقوق**، ص 76 ـ 77.

ـ السؤال الرابع: ما المراد من التفضيل والامتيازات الإلهيّة؟

التعبير الوارد في الآية هو أنّ الله تعالى جعل الرجال قوّامين على النساء بما فضّل بعضهم على بعض. ولو لوحظ هذا التعبير بمفرده لكان مكتنَفاً بالغموض، إلّا أنّ شطراً واسعاً من هذا الغموض يتبدّد بملاحظة الآية بأكملها، بالإضافة إلى التعابير المشابهة في الآيات الأخرى؛ منها أنّه بالنظر إلى تعليل[1] حكم قوامة الرجال على النساء بهذه الجملة، فالمقصود من تفضيل بعضٍ على بعض هو تفضيل الرجال على النساء[2]، لا تفضيل بعض الرجال على بعضٍ الآخر، ولا تفضيل بعض الرجال على بعض النساء؛ لأنّ الاحتمالين الأخيرين ليس بوسعهما أن يشكّلا دليلاً لقوامة الرجال على النساء. كما إن التناسب بين الحكم

(1) احتُمل في «الباء» الواردة في هذه الآية احتمالات مختلفة إلى جانب «باء» السببيّة، نحو «باء» المقابلة والاستعانة والمصاحبة (انظر: حكيم باشي، **«آيه نشوز وضرب زن از نگاهى ديگر»** (آية نشوز المرأة وضربها من زاوية أخرى)، مجلّة: پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنية)، العددان 27 ـ 28، صص 112 ـ 113)، لكنّ جميع هذه المحتملات خلاف الظاهر.

(2) لكنّ الأستاذ الشهيد مطهري طرح احتمالاً آخر جديراً بالاهتمام، وإن لم يكن موافقاً لظاهر الآية، وهو أنّ المقصود بالآية تفضيل الرجال على النساء في بعض الأمور، وفي المقابل تفضيل النساء على الرجال في أمور أخرى (انظر: مطهري، يادداشت هاى استاد مطهرى (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 135). وفي ضوء المعنى الذي رجّحه الشهيد مطهري للقوامة (وهو المعنى الشامل لحيثيّتيْ الولاية والحماية) لا يرد عليه الإشكال القائل: كيف يمكن أن يكون تفضيل النساء على الرجال في بعض الأمور دليلاً على قوامة الرجال على النساء؟ لأنّه يقال في ردّ هذا الإشكال: إنّ الآية الشريفة ذكرت أفضليّة النساء على الرجال في بعض الجوانب كالجوانب العاطفيّة باعتبارها دليلاً على أحد حيثيّتيْ مفهوم القوامة، ألا وهي مسؤوليّة الرجل في المحافظة على زوجته والتكفّل بأمورها؛ وأما الحيثيّة الأخرى لمفهوم القوامة، أي حقّ الرجل في الولاية، فإنّما شُرّعت بسبب تفضيل الرجال على النساء فحسب.

(القوامة) والعلّة (التفضيل) يقتضي كون الفضيلة هنا بمعنى الزيادة، لا التفضيل القيميّ؛ لأنّ مفهوم القوامة فاقد للمعنى القيميّ.

أجل، الآية الشريفة مجملة من جهة المصداق أو المصاديق الدالّة على تفضيل الرجال على النساء، وما الوجوه التي ذكرها المفسّرون في إيضاح التفضيل المذكور[1] بمدلولة للآية ذاتها، بل هي إمّا مستفادة من الشواهد والقرائن الخارجيّة، وإمّا راجعة إلى الحدس والاستحسان.

وكيف كان، فقد أيّدت هذه الآية إجمالاً وجود فوارق طبيعيّة بين الرجال والنساء، سواء كان تفضيلهم ناظراً إلى هذه الفوارق الطبيعيّة بصورة مباشرة، أم كان المقصود بهذه الجملة الامتيازات الحقوقيّة للرجال، نحو زيادة حصّتهم من الإرث، المترتّبة أساساً على تلك الفوارق والاختلافات الطبيعيّة.

ـ **السؤال الخامس**: هل الدليلان المذكوران في الآية، أي التفضيل والإنفاق، علّة لحكم القوامة أم حكمة لها؟

تتأتّى أهميّة هذا السؤال من أنّ الأحكام الشرعيّة المعلولة لعلّة خاصّة تدور مدار تلك العلّة، بمعنى أنّ ثبوت العلّة مستلزم لثبوت الحكم، وعدم العلّة مستلزم لرفع الحكم. وعليه، لو اعتبرنا ذينك الدليلين علّة لهذا الحكم، فيلزم أن نحكم بعدم قوامة الرجل على المرأة عند افتراض فقدانهما معاً أو فقد أحدهما. بينما ليس للحكمة تلك المزيّة في استنباط الأحكام الشرعيّة؛ فلربّما ذُكرت بعض الأغراض والمصالح القابلة

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 343؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 88.

للتخلّف كحكمة لحكمٍ ما، وعندها لا يكون فقدان الحكمة مساوقاً لعدم الحكم.

الإشكاليّة التي تقف عائقاً بوجه الردّ على هذا السؤال هي أنّه لم يُذكر في البحوث الفقهيّة والأصوليّة معيار دقيق ومحدّد للتمييز بين العلّة والحكمة، ولا يمكن إبداء الرأي دون وجود معيار. ولكن مع ذلك، يمكن التمييز بين العلّة والحكمة على أساس أنّ الحِكَم المشار إليها في النصوص الدينيّة هي مصالح يتعذّر إدراكها وتشخيص مصاديقها على الإنسان الاعتياديّ؛ لأنّها غير خاضعة لضابطة معيّنة، وذلك خلافاً للعلّة التي يتسنّى للجميع تشخيص مصاديقها؛ ولذا يمكن افتراض أنّ الشارع المقدّس أوكل التعرّف على مصاديقها إلى الأفراد أنفسهم. وكمثال على ذلك، لما كان دليل وجوب الصوم هو تحقّق روح الورع والتقوى لدى الأفراد، لا بدّ من اعتبار ذلك حكمةً للوجوب، لا علّة له؛ لأنّ إدراك ذلك بعيد عن متناول الناس الاعتياديّين؛ ولذا لا يمكن إناطة وجوب الصوم بتحقّق الورع والتقوى. وأمّا إن عُدّ الإسكار دليلاً لحرمة الخمر، فينبغي اعتباره علّة للحكم؛ ذلك أنّ الشخص الاعتياديّ قادر على تشخيص تلك الحالة؛ ولهذا السبب يمكن القول إنّ الشراب غير المسكر جائز والمسكر غير الشراب محرّم.

وبالنظر إلى ما ذكرنا، لا ينبغي الشكّ في كون الدليل الثاني، أي الإنفاق، علّة للحكم؛ لأنّ المراد من الإنفاق في هذه الآية هو الإنفاق المتعارف من الزوج على زوجته، الذي يجب عليه في سياق الصداق والنفقة. وأمّا الدليل الأول، أي التفضيل، فيبدو أنّه لا بدّ من اعتباره بمنزلة الحكمة؛ إذ يُتصوّر له مصاديق مختلفة، من قبيل التفضيل في

القدرة البدنيّة، والدافع الجنسيّ، وقوى الإدراك العقليّ و. . . ولم تعيّن الآية الشريفة أيّاً منها ملاكاً للتفضيل، كما ليس لدينا معيار لترجيح بعض تلك المصاديق على بعضها الآخر. فعلى سبيل المثال، لو تفوّق الرجل على زوجته من حيث القدرة البدنيّة والقوّة الجنسيّة، وامتازت زوجته بتقدّمها عليه من ناحية الرشد العقليّ، لا يمكن حينئذٍ الحكم بخصوص هل أنّ هذا الفرض مصداق لتفضيل الرجل على المرأة أم لا؟

ومن هنا، لا يمكن اعتبار تفضيل الرجال على النساء علّة للقوامة، كما نُقل عن بعض العلماء[1]، وبالتالي ليس من الصحيح سلب القوامة من الرجال الذين تتميّز نساؤهم عنهم بامتيازات غير متوفّرة فيهم. اللهمّ إلّا أن يُعْثَر على نموذج ترجح فيه جميع مقوّمات التفضيل لصالح المرأة، فيمكن عندئذٍ المناقشة في قوامة الزوج والخدشة فيها؛ لكنّ الكلام في إمكان العثور على نموذج كهذا.

الجدير بالذكر أنّه في ضوء الشرح الذي قدّمناه لمعنى الدليل الثاني (الإنفاق)، لا يبقى مجال لتوهّم لزوم انتقال القوامة من الرجل إلى المرأة حينما تتكفّل هي بالإنفاق على زوجها؛ ذلك أنّ علّة القوامة ليست مجرّد الإنفاق، بل الإنفاق المعنون بعنوان الوظيفة الشرعيّة، وهو مختصّ بالزوج دون غيره؛ لأنّ الزوجة غير مكلّفة بالإنفاق على زوجها[2]. ثمّ إنّ كون الإنفاق علّةً للقوامة يستلزم أنّه لو أحجم الزوج عن وظيفة الإنفاق على زوجته دون وجود عذر شرعيّ مانع، يُحكم بتعليق قوامته

(1) انظر: منصور نجاد، مسئله زن: **اسلام وفمنيسم** (قضية المرأة والإسلام والنسويّة)، ص 156، نقلاً عن الآقا نور الدين العراقي، المتوفّى عام 1231.

(2) انظر: فضل الله، **دنيا المرأة**، ص 90.

عليها؛ وفي المقابل، يتاح للمرأة الامتناع عن أداء واجبات النكاح، كما صرّح بذلك بعض الفقهاء المتأخّرين[1].

3 ـ 2. النشوز

تحدّثت آية القوامة بعد ذلك عن خضوع (=قنوت) النساء الصالحات وحفظهنّ الغيب، ثمّ أباحت للرجال مواجهة نشوز الزوجات وعصيانهنّ عبر اللجوء إلى التدرّج في أساليب ثلاثة: الموعظة، والهجر في المضاجع، والضرب[2]. لا شكّ في أنّ لهذا الحكم صلةً من بعض الجهات بإدارة الأسرة، ولإيضاح الموضوع سنطرح سؤالين في هذا الصدد ونحاول الإجابة عنهما.

ـ **السؤال الأول**: ما حدود طاعة الزوجة للزوج وعصيانها له في ضوء هذه الآية الكريمة؟

تضمّنت هذه الآية إشارات متعدّدة لموضوع طاعة الزوجة لزوجها؛ فكلمة «قانتات» من مصدر «القنوت» تعني الطاعة أو دوام الطاعة المقرونة بالخضوع والتذلّل، وقد فُسّرت في كثير من التفاسير بطاعة النساء لأزواجهنّ، كما ضُمّ إليها في عدد من التفاسير طاعة الله تعالى أيضاً؛ ولكن حتّى لو قلنا بتماميّة دلالة الآية على المعنى الأول، فإنّ هذا الجزء من الآية لا يصلح كدليل على لزوم طاعة الزوجة لزوجها؛ إذ ليس له ظهور في الوجوب.

---

(1) انظر: الحكيم، **منهاج الصالحين**، ج 2، ص 307.

(2) قال تعالى: ﴿فَٱلصَّـٰلِحَـٰتُ قَـٰنِتَـٰتٌ حَـٰفِظَـٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّـٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ﴾ (النساء: 34).

مفردة النشوز تمثّل الإشارة الثانية إلى موضوع طاعة الزوجة لزوجها في هذه الآية المباركة، وبرغم المعاني المختلفة المذكورة لهذه الكلمة، فالظاهر أنّه لا إشكال في دلالتها على مفهوم العصيان والاستكبار عن الطاعة، وإن بالدلالة التضمّنيّة أو الالتزاميّة، وهو ما ينكشف النقاب عنه أكثر فأكثر بقرينة الإشارة الثالثة، وذلك حينما جرى التصريح الإلهيّ بعد بيان حكم النواشز بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ﴾؛ ذلك أنّ مفهوم الجملة الشرطيّة يبيّن أنّ موضوع الحكم السابق هو النساء التاركات للطاعة. بيد أنّ ما يكتسب أهميّة كبيرة من الناحية الفقهيّة هو عدم إمكان الالتزام بوجوب طاعة الزوجة لزوجها مطلقاً؛ وعليه إمّا أن نخصّص دائرة الطاعة والنشوز في هذه الآية بموارد خاصّة، وهي تلك التي أُثبت فيها وجوب طاعة المرأة لزوجها بأدلّة أخرى (أي الاستمتاع الجنسيّ والخروج من المنزل بصورة خاصّة)[1]، كما فعل كثير من الفقهاء والمفسّرين؛ وإمّا أن نقبل بأنّ متعلّق الطاعة والنشوز في هذه الآية ما هو أعمّ من الوظائف الوجوبيّة، بحيث يشمل الأمور الاستحبابيّة أيضاً[2].

وعلى أيّ حال، لا يستفاد من هذه الآية ما ينفع في رسم حدود طاعة المرأة الواجبة لزوجها، ولا بدّ من التماس ذلك من أدلّة أخرى.

ـ **السؤال الثاني**: ما معنى ضرب المرأة الناشزة من قبل الزوج، وما التوجيه المنطقيّ لذلك؟[3]

---

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 31، ص 200.

(2) انظر: حكيم باشي، «**آيه نشوز وضرب زن از نگاهى ديگر**» (آية نشوز المرأة وضربها من زاوية أخرى)، مجلّة: پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنية)، العددان 27 ـ 28، ص 121.

(3) للمزيد حول ضرب الزوج لزوجته بصورة عامّة، انظر: الملحق الثامن.

التوجّه العام المشهور بين الفقهاء والمفسّرين هو أن يكون الضرب من باب العقاب الجسديّ على ترك الطاعة، وبغرض النهي عن المنكر، وبقصد إصلاح الزوجة، لا من باب الانتقام والتشفّي، شريطة أن لا يكون مبرحاً أو مدمياً[1]. وعليه لا بدّ هنا من رعاية شروط النهي عن المنكر، ومنها احتمال تأثير الضرب في الرجوع عن المعصية، ولذا إن تيقّن الزوج أنّ الضرب لن يجدي نفعاً في سلوك زوجته، فليس له ضربها، بل يجب عليه الإقدام عن طريق القنوات القانونيّة، أي تعيين حكَم من أهله وحكَم من أهلها، أو إحالة الأمر الى حاكم الشرع[2].

وفي مقابل ذلك، هناك توجّه آخر يرى الضرب نوعاً من العقوبة الروحيّة ومظهراً للانزجار والإعراض، ويكون الغرض منه التأثير على عواطف المرأة، واستُشهد لهذا المعنى برواية فسّرت الضرب بالضرب بالسواك[3]؛ لأنّ المعيار المستفاد من هذه الرواية هو أن لا يكون الضرب مؤلماً ومؤذياً للجسد؛ وبهذا لا يمكن عدّه عقوبة بدنيّة[4].

لكنّ الإشكال الذي يصطدم بهذا الرأي هو ضعف سند الرواية المذكورة، ما يفقدها صلاحيّة تقييد الإطلاق في الآية. والنقطة الأخرى أنّ هذه الرواية لم تصلنا بألفاظها وإنّما نُقلت بالمعنى؛ ولذا يُحتمل فيها

---

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 31، ص 206 ـ 207.

(2) انظر: جعفري، **ترجمة وتفسير نهج البلاغة**، ج 11، ص 280.

(3) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3، ص 80.

(4) الصدر، «**تنبيه بدنى زن**» (العقاب البدني للمرأة)، مجلّة: پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنية)، العددان 27 ـ 28، ص 93؛ حكيم باشي، «**آيه نشوز وضرب زن از نگاهى ديگر**» (آية نشوز المرأة وضربها من زاوية أخرى)، مجلّة: پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنية)، العددان 27 ـ 28،

أن لا تكون ناظرة إلى تعيين طريقة خاصّة للضرب، وإنّما أشارت إلى الضرب بالسواك من باب التوصية الأخلاقيّة فقط. ومع ذلك، فإنّ التوجّه الثاني يعضده أنّ الاستفادة من الأمور الثلاثة المترتّبة في الآية موقوف على خوف النشوز، لا النشوز نفسه، وهذا مؤيّد أن ليس للضرب حيثيّة جزائيّة؛ لأنّ المرأة لا تستحقّ الجزاء من دون تحقّق النشوز، وإن خيف منه. ومن هذا المنطلق، اضطرّ أصحاب التوجّه الأول إلى حمل الآية على خلاف ظاهرها، وفسّروا الخوف من النشوز بالعلم به.

ومجمل الكلام في هذا المجال، يمكن القول: إنّ التوجّه الثاني ـ ولأجل حلّ الإشكال القائل: لماذا سمح الإسلام للأزواج باستعمال العنف والقسوة ضدّ زوجاتهم؟ ـ عمد في الحقيقة إلى محو صورة المسألة، وقدّم تفسيراً لمصطلح الضرب لا ينطبق على استعمال العنف؛ لكنّ هذا التفسير ـ كما أشرنا سابقاً ـ غير قابل للوثوق والاعتماد.

وأمّا من منظور التوجّه الأوّل الذي أقرّ حقّ الزوج في استعمال العنف ضدّ الزوجة العاصية، فيمكن أن يجاب عن الإشكال بما يلي: إنّ الزوجة التي تعالت على زوجها، وتركت طاعته، وتخلّت عن واجبات الزواج، انتهكت في الواقع حكم الله جلّ وعلا، فجعلت نفسها بذلك عرضةً للعقوبة القانونيّة، وموضعاً للنهي عن المنكر من قبل الآخرين. وفي الوقت ذاته، بما أنّ الإسلام يؤكّد على ضرورة صيانة حرمة الأسرة، وعدم إفشاء أسرارها إلى الآخرين، فقد سعى قدر الإمكان إلى الحيلولة دون بلوغ الخلافات الأسريّة إلى المحاكم والظهور إلى الملأ العامّ؛ ومن هنا، أتاح للزوج ضرب زوجته من باب النهي عن المنكر لا غير، أو بصفته المنفّذ للعقوبة القانونيّة. على أنّه قيّد الضرب بشروط عديدة، منها

احتمال التأثير، وعدم كون الضرب مبرّحاً ومدمياً. ومع تأكيده على الجوانب الخصوصيّة للحياة العائليّة إلّا أنّه لم يغلق باب القانون تماماً، بل جعل الباب مفتوحاً أمام المتابعة القانونيّة لكلّ عنف مرفوض من الزوج تجاه زوجته. إذن قيام الزوج بضرب الزوجة عند توفّر جميع الشروط المذكورة من شأنه أن ينهي النزاع القائم بأقلّ مؤونة لازمة، وعند عدم توفّر الشروط كلّها أو أحدها يجعل الزوج مواجهاً للحرمة ويضعه أمام مشكلة قانونيّة.

علاوةً على ذلك، يمكن للزوجة هنا الاستفادة من طريقة الاشتراط ضمن العقد، فتشترط حين العقد على زوجها أن لا يمدّ يده عليها، وإلاّ فسوف يتحمّل العقوبة التي يتمّ تعيينها في العقد[1].

وأمّا لماذا وضع الإسلام أحكاماً متباينة لنشوز الزوجة ونشوز الزوج (إحجامه عن أداء واجبات النكاح والاستعلاء على زوجته)، وأجاز ضرب الزوج لها دون العكس؟ فالظاهر أنّه مرتبط بامتلاك الزوج حقّ الطلاق على ما سيأتي؛ ولذا فعند نشوز الرجل في بعض الموارد، كترك المباشرة الواجبة (خاصّة في الإيلاء)، أو ترك النفقة، يكون أمامه خياران، أحدهما الإقدام على الطلاق، وبهذا لا يبقى مجال لإجباره على القيام بواجبه. وأما في موارد مثل سوء معاشرة الزوجة والامتناع عن الطلاق، فيمكن اعتماداً على القواعد الشرعيّة إثبات جواز ضرب الزوج مع رعاية شروط النهي عن المنكر، وإن لم يُنط تنفيذ هذا الحكم إلى

---

(1) إن قيل: إنّ هذا الشرط مخالف للشرع على المبنى القائل: إنّ الضرب من باب النهي عن المنكر، يقال: الشارع المقدّس لم يوجب الضرب حتّى يكون اشتراط تركه مخالفاً للشرع.

المرأة انطلاقاً من ملاحظة التفاوت الجسديّ والروحيّ بينهما ظاهراً[1].

وبالنظر إلى هذا البيان لا يمكن تفسير أحكام النشوز في سياق ما يتبادر من مصطلحات مثل النظام الأبويّ ورئاسة الزوج وما شاكل.

3 ـ 3. درجة الرجال على النساء

بعدما أشارت الآية 228 من سورة البقرة إلى الحقوق المتبادلة بين الزوجين، أكّدت على أنّ للرجال على النساء درجة، فقال تعالى: ﴿... وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. والظاهر من هذه الآية ـ كما هو رأي أغلب المفسّرين ـ إثبات نحوٍ من المنزلة الأرفع للرجال تعقيباً على قاعدة المماثلة بين حقوق الزوجين، دون الإشارة إلى الكمّ والكيف لهذا العلوّ في المنزلة، وإن طبّق المفسّرون تلك الدرجة على بعض الامتيازات الحقوقيّة للرجال، نظير حقّ القوامة والطلاق، وزيادة الميراث، ووجوب المهر والنفقة والجهاد.

وفي مقابل هذا التفسير، ثمة تفسير آخر نُسب إلى ابن عبّاس، وهو أنّ المقصود بالآية ليس إثبات درجة اعتباريّة وحقوقيّة للرجال على النساء، بل إنّ الآية ـ بعد بيانها المماثلة بين حقوق الرجال والنساء ـ حثّت الرجال على اكتساب درجة وفضيلة على النساء عن طريق إيفاء جميع حقوقهنّ، والإغضاء عن بعض ما لهم من حقوق عليهنّ[2]. وزعم

---

(1) انظر: مطهري، **يادداشت هاى استاد مطهري** (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 144؛ البوطي، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني**، ص 115 ـ 116.

(2) انظر: الطوسي، **التبيان**، ج 2، ص 241؛ الطبري، **جامع البيان**، ج 2، ص 615 ـ 617.

بعضٌ، تأييداً لهذا المدّعى، أنّ كلمة «درجة» لم تُستعمل في القرآن الكريم بمعنى التفضيل غير الإراديّ، وإنّما اقتصر استعمالها على الأفضليّة المكتسبة؛ وعليه لا يمكن استنتاج تفضيل الرجال على النساء في المنزلة[1] من هذه الآية.

ولكن يبدو أنّ هذا المدّعى وأساس ما نُسب إلى ابن عبّاس غير تامّ؛ لأنّ استعمال الجملة الاسميّة «للرجال عليهنّ درجة» في معنى استحباب كسب الدرجة خلاف الظاهر جدّاً، ومغاير لقواعد الحوار في اللغة العربيّة، كما إنّ كلمة «درجة» ـ خلافاً للزعم المذكور ـ قد استُعمِلت في القرآن الكريم في التفضيل غير الإراديّ أيضاً[2]. وفضلاً عن ذلك، من الممكن المناقشة في أصل نسبة المعنى الثاني إلى ابن عبّاس؛ لأنّ بعضاً نسب إليه أيضاً أنّ ملاك درجة الرجل على المرأة بما ساق إليها من المهر وأنفق عليها من المال[3]، وبذلك يتّفق رأيه مع آراء باقي المفسّرين.

وكيف كان، فلا غرو في ظهور الآية في المعنى الأول، وإن تعذّر إيجاد المصداق لكلمة الدرجة دون الرجوع إلى الآيات الأخرى والروايات؛ بسبب عدم وضوح حدودها.

ومع أنّ الآيات القرآنيّة أثبتت وجود بعض الاختلافات الحقوقيّة بين المرأة والرجل، كالتفاوت في الإرث والشهادة، غير أنّها لا تنفعنا في

(1) انظر: سجّادي، «قواميت مردان بر زنان در خانواده» (قوامة الرجال على النساء في الأسرة)، مجلّة: پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنية)، العددان 25 ـ 26، ص 153.
(2) انظر: سورة الأنعام: الآية 165؛ سورة الزخرف: الآية 32.
(3) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ج 1، ص 233.

تفسير معنى الدرجة إلّا على مستوى الاحتمال فقط. كما يوجد احتمال آخر، مفاده تفسير الدرجة بقوامة الرجل على زوجته، بقرينة الآية 34 من سورة النساء؛ لكنّ الآية في هذه الحال لا تصلح دليلاً مستقلاً في بحث إدراة الأسرة. وأمّا الروايات فلا نجد فيها دليلاً معتبراً يعيننا في فهم معنى الدرجة، سوى رواية اعتبرت مضاعفة إرث الرجال قياساً إلى النساء معلولاً لدرجة الرجال، مطبّقةً تلك الدرجة على المسؤوليّة الاقتصاديّة التي ينهض بها الرجال تجاه النساء[1].

وعلى هذا الأساس، لا يمكن لنا الخلوص إلى نتيجة محدّدة في بحث إدارة الأسرة من الدرجة والمنزلة التي أُثبتت للرجال.

3 ـ 4. السلطة والحقوق الجنسيّة

اتّضح في بحث إشباع الغريزة الجنسيّة في الفصل الثاني أنّ الإسلام منح الزوج الحقّ في مضاجعة الزوجة وأعطاه حقّ التمكين الجنسيّ، ومن الممكن اعتبار هذا الأمر أحد ملاكات تولّي الرجل المسؤوليّة والرئاسة على الأسرة؛ فمع أن الإسلام أقرّ بوجود متطلّبات جنسيّة للمرأة أيضاً، إلّا أنّ الحقوق التي وضعها لهنّ في هذا الخصوص تبدو محدودة جدّاً مقارنةً بحقوق الرجل بحسب القواعد الأوّليّة، ولم يوفّر لهنّ إمكانيّة حلّ المشاكل الجنسيّة المحتملة إلّا من خلال تشريع بعض القواعد

(1) نصّ الرواية: عن أبي الحسن الرضا (ع)، قال: قلت له: كيف صار الرجل إذا مات وُلده من القرابة سواءٌ يرث النساء نصف ميراث الرجال، وهنّ أضعف من الرجال، وأقلّ حيلة؟ فقال: «**لأنّ الله عزّ وجلّ، فضّل الرجال على النساء درجة؛ لأنّ النساء يرجعن عيالاً على الرجال**»، (**وسائل الشيعة**، ج 17، باب 2 من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ص 436).

الثانويّة، خاصّة قاعدة نفي الضرر. وبرغم ذلك، لا يستفاد من بحث الحقوق الجنسيّة للزوج في التوصّل إلى نتيجة معيّنة في بحث إدارة الأسرة إلّا بمقدار ضئيل.

3 ـ 5. حقّ فرض السيطرة على الإنجاب

صحيح أنّ الفقهاء الماضين لم يتطرّقوا بصورة تفصيليّة إلى بحث هذا الموضوع، لكنّ دراسة المباني الفقهيّة للفقهاء المعاصرين والأدلّة الروائيّة لهم يفيدنا بأنّ رؤية الإسلام في هذا المجال لا ترى تمايزاً بين السلطات والاختصاصات الممنوحة للزوج والزوجة [9]. نعم، ربّما يحصل تمايز بينهما في تطبيق هذا الحقّ والاستفادة من سلطات كلٍّ منهما؛ لأنّ بوسع الزوج الاستعانة بحقوقه الأخرى، مثل حقّ الطلاق أو حقّ الزواج من امرأة أخرى، كوسيلة ضغط لإجبار زوجته على الحمل؛ في حين لا تتوفّر هذه الإمكانيّة للمرأة، اللهمّ إلّا أن تبلغ المرأة وضعاً مشابهاً لوضع الرجل عبر آليّة الاشتراط ضمن العقد (كما لو اشترطت المرأة توكيلها من قبل الزوج في إيقاع الطلاق)، وسنتحدّث عن هذه الآليّة في الصفحات القادمة.

3 ـ 6. حقّ التحكّم في العلاقات الاجتماعيّة

وفقاً لما ورد في عدد من الروايات الدينيّة، يتمتّع الزوج بالتحكّم في العلاقات الاجتماعيّة لزوجته في مواطن مختلفة: منعها من الخروج من المنزل من دون إذنه، وتوصية الرجال بحبس النساء في البيوت، والتفريق بين الرجل والمرأة في موضوع الغيرة الجنسيّة من خلال ترغيب الرجل بها ونهي المرأة عنها. والآن نتابع هذا الأمر ببحث هذه المواضيع الثلاثة.

3 ـ 6 ـ 1. لزوم إذن الزوج لخروج الزوجة من المنزل

لا ريب في الحكم القائل بأن المرأة المتزوّجة بحاجة إلى إذن الزوج للخروج من المنزل من زاوية الروايات والفتاوى الفقهيّة [10]. وربّما يعدّ هذا الحكم في نظرته البدويّة مظهراً لسلطة الرجل وأسر الزوجة؛ ومن هنا، ذهب بعض الكتّاب المعاصرين إلى اعتبار هذا الحكم حكماً غير إسلاميّ ولا إنسانيّ، ولا سيّما حينما يستغلّ الزوج هذا الحقّ للانتقام من الزوجة وإذلالها وتحطيم شخصيّتها؛ لأدلّة عديدة، منها مخالفة هذا الحكم للوجدان والعقل الفطريّ، ومخالفته لقواعد القرآن القاضية بالمعاشرة بالمعروف والعدل والإحسان(1).

بيد أنّ هذا الضرب من الإشكالات عادةً ما تجري فيه الغفلة عن بعض الملاحظات والنقاط، وعلى رأسها [النقطة الأولى] الفلسفة المحتملة لهذا الحكم. فعند التأمّل في التعاليم الدينيّة تذهب توقّعاتنا إلى أنّ أحد الأهداف الأساس لتشريع هكذا حكم هو ضمان صيانة المرأة جنسيّاً؛ فدعوى أنّ توسيع دائرة العلاقات الاجتماعيّة بين الرجال والنساء، ورفع حواجز الارتباط بين الجنسين، ذو تأثير مباشر في ارتفاع مقدار الانحرافات الجنسيّة، أمر بديهيّ تقريباً، وليس بحاجة إلى الاستدلال والبرهنة عليه، إذ إنّ واقع العالم الراهن يثبت هذه القضيّة ويؤيّد ما ذُكر؛ وعليه لا يمكن اعتبار ذلك واقعاً مختصّاً بالعصور السالفة والمجتمعات التقليديّة فقط. وبالنظر إلى هذا الأمر، إن اختار المشرّع منح الحريّة التامّة للجنسين، ورفع كلّ ألوان المحدوديّة في العلاقات الاجتماعيّة بينهما، فلن ينجم عن ذلك سوى اتّساع نطاق الانحرافات

---

(1) انظر: القبانجي، **المرأة: المفاهيم والحقوق**، ص 90 ـ 100.

والجرائم الجنسيّة في المجتمع، وتزلزل ركائز نظام الأسرة فيها؛ أمّا لو تكفّل المشرّع بالحفاظ على مؤسّسة الأسرة، فسوف يجد نفسه أمام الخيارات التالية:

1 ـ **حصر المرأة بين جدران البيت الأربعة**: هذا الخيار وإن أدّى إلى تطويق الانحرافات الجنسيّة، إلّا أنّه في الحقيقة مستلزم لإنكار البعد الإنسانيّ للمرأة، والنظر إليها من منظور جنسيّ بحت، وهي نظرة لا تسوّغها التعاليم الإسلاميّة.

2 ـ **حبس الرجل بين جدران المنزل**: هذا الأمر أيضاً لا ينسجم مع النظام الاجتماعيّ الذي يدعو له الإسلام، والذي اعتُبر فيه الرجال هم الأنسب للقيام بالأدوار والمسؤوليّات الاجتماعيّة؛ على أنّ تحقّق مثل هذا النمط ليس بالأمر الواقعيّ في ضوء تفوّق الرجال نسبيّاً في القوّة والقدرة.

3 ـ **السماح للجنسين بالحضور المشروط والمقيّد في الأماكن العامّة**: هذا الاحتمال الذي تبنّاه الإسلام يتقوّم بافتراض أنّ الزوج، وبسبب اتّصافه بالقدرة البدنيّة الكبيرة، وكذلك امتلاكه دافعاً قويّاً وغريزيّاً لصون زوجته، وهو ما يعبَّر عنه بـ «الغيرة»، يمثّل خير عامل قادر على التكفّل بصون زوجه، ولا شكّ في عدم إمكان قيام المؤسّسات الحكوميّة بهذا الدور بصورة دائمة وواسعة النطاق. ويبدو أنّ الإسلام قد اشترط إذن الزوج لخروج المرأة من المنزل لأجل هذه الملاحظات، كما يُحتمل ابتناء هذا الحكم على قضيّة تأمين الاحتياجات الجنسيّة للزوج باعتبارها فلسفة أخرى في هذا الصدد.

وبذلك يتّضح أنّه لا مجال عندئذٍ للتساؤل: إذا افتُرض وضع قيود

على الخروج من المنزل، فلماذا تطال المرأة وحدها، ولماذا لم يكلَّف الرجل أيضاً بالاستئذان من زوجته عند إرادة الخروج؛ لأنّه يمكن أن يقال في جملة واحدة: هذا التمايز من مقتضيات التفاوت بين المرأة والرجل في باب الحاجات الجنسيّة، والقدرة البدنية والغيرة عند الرجل (التي سنشير إليها لاحقاً). ومع أنّ بعضاً يرغب بعدم رؤية هذه الاختلافات، أو يسعى إلى تقليصها وتحجيمها، أو حتّى يحاول إنكارها، لكنّنا نعلم أنّ الواقع دائماً لا يخضع لرغبات الناس وميولهم.

النقطة الثانية التي لا بدّ من تذكير المنتقدين لهذا الحكم بها هي أنّه يمكن بحسب القواعد الفقهيّة التمييز بين موارد الإضرار بالمرأة وسائر الموارد الأخرى؛ فعندما يكون منع الزوج لزوجته من الخروج من المنزل متضمّناً للإضرار بها، يمكن عندئذٍ ملاحقته قانونيّاً[1].

والنقطة الثالثة في هذا المجال هي أنّ التدبير الفقهيّ «الاشتراط ضمن العقد» يغلق باب اعتراضات من هذا القبيل؛ ذلك أنّ هذه الوسيلة تضمن للمرأة فرصة تعديل حقّ الزوج في السيطرة على خروجها من المنزل لصالحها، أو أن توافق عليه ضمن ظروف معيّنة ترتأيها هي[2].

3 ـ 6 ـ 2. التوصية بحبس النساء في البيوت

نرى في هذا المحور رواياتٍ تؤكّد على الدور الرقابيّ للزوج بنحو

---

(1) انظر حول قاعدة نفي الضرر: الملحق الثالث.

(2) ورد في بعض الروايات أنّ أمير المؤمنين (ع) لما أراد تزويج ابنته السيّدة زينب من عبد الله بن جعفر اشترط عليه ضمن عقد النكاح أن لا يمنعها متى أرادت السفر مع أخيها الحسين (ع)، (القطيفي، **وفاة السيدة زينب**، ضمن مجموعة وفيّات الأئمّة، ص 433 و 444).

مغاير؛ إذ إنّها توصي الأزواج بحبس النساء في البيوت وإخضاعهنّ للمراقبة[1]. كما دعت بعض الروايات الرجال جميعاً إلى احترام الدور الرقابيّ بعضهم لبعضهم الآخر، بحيث لم تجز دخول الرجال على النساء الأجانب إلّا بإذن أوليائهنّ[2].

وهنا ينبغي التأكيد على الملاحظات والنقاط ذاتها التي أشرنا لها في المحور السابق (الاهتمام الشديد بحماية المرأة جنسيّاً، وتقييد هذه الأحكام بعدم الإضرار، وإمكان استفادة النساء من آليّة الاشتراط ضمن العقد)؛ لا سيّما أنّنا نستفيد النقطة الأولى [فلسفة هذا الحكم] من الروايات نفسها؛ لأنّ مفادها أنّ هذه الأحكام صدرت في البيئة الفاسدة نوعاً ما في ذلك العصر، حيث أسهم الضعف الثقافيّ والأخلاقيّ الذي عانته النساء في بلورة ذلك المشهد. ومن باب المثال، حذّر أمير المؤمنين (ع) نجله الإمام **الحسن** (ع) ، في كتابٍ بعثه إليه، من كلّ أشكال التواصل المثير للارتياب بين نساء الأسرة والرجال الأجانب، كما حذّره أيضاً من دخول من لا يوثق به على النساء[3]. فهذا النحو من التعابير يبيّن أنّ ممارسة الرقابة الشديدة على النساء عند الوثوق من سلامة العلاقات الاجتماعيّة للنساء لا يحظى بغطاء دينيّ.

وعلى أيّ حال، إذا ما ألقينا نظرةً ـ ولو سريعة ـ إلى انعدام الأمن

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 24 و 95 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 41 ـ 43 و 130.

(2) انظر: المصدر نفسه، باب 118 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 157.

(3) جاء في هذه الرواية: **«... واكفف عليهنّ من أبصارهنّ بحجابك إياهنّ، فإنّ شدّة الحجاب خير لك ولهنّ من الارتياب، وليس خروجهنّ بأشدّ من دخول من لا يوثق به عليهنّ»**، المصدر نفسه، باب 24 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 41.

من الناحية الجنسيّة الذي باتت تعاني منه كثير من المجتمعات المعاصرة بسبب الرؤى المتطرّفة إلى حرّية المرأة واستقلالها، لا يصعب علينا حينئذٍ القبول بأنّ اهتمام الإسلام بالدور الرقابيّ للرجال غير نابع من النظرة العنصريّة، ولا يهدف إلى تسليط الرجال على النساء، بقدر ما هو نابع من الواقع الاجتماعيّ السائد في تلك الحقبة.

3 ـ 6 ـ 3. الغيرة الجنسية

نتعرّض في هذه الفقرة إلى دراسة الأبعاد الجنسيّة لموضوع الغيرة، والسؤال المحوريّ المطروح هنا هو: لماذا تعاطى الإسلام بازدواجيّة مع هذا الموضوع؟ ولماذا اعتبر غيرة الرجل على زوجته صفة حميدة، وغيرة المرأة على زوجها صفة قبيحة؟

صرّحت بعض الروايات أنّ غيرة الرجل على امرأته من مصاديق الإيمان، وغيرة المرأة على زوجها من مصاديق الكفر[1]، وذهبت أخرى إلى أنّ الله جلّ وعلا جعل الغيرة للرجال ولم يجعلها للنساء[2]. ومع أنّ هذا التمايز لا يترتب عليه أثر حقوقي؛ لكن له معنى اجتماعيّ هامّ انطلاقاً من تأثيره المحتمل على عدم المساواة بين المرأة والرجل في الأسرة، وممارسة الرجال مزيداً من السيطرة والإشراف على النساء؛ ولهذا فهو بحاجة إلى البحث والدراسة. ولإيضاح رؤية الإسلام في هذا المضمار، نشير إلى بضعة أمور:

---

(1) فجاء في الرواية: **«غيرة المرأة كفر وغيرة الرجل إيمان»**، (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 78 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 111).

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 108 و 110.

أ) في إطار تحليل ماهيّة الغيرة، لا بدّ بدايةً من التذكير بأنّ مفهوم الغيرة الجنسيّة لا يعدو كونه أحد أقسام مفهوم الغيرة الكلّيّ، ولا ينبغي إغفال الأقسام الأخرى لها؛ فعلى سبيل المثال، الحالة الروحيّة للأم التي تضحّي بنفسها في سبيل إنقاذ وليدها، وما نشاهده من أمثال ذلك في عالم الحيوان، مصداق للغيرة، وإن كان فاقداً للجانب الجنسيّ. وعليه يمكن اعتبار الغيرة بأنّها «تغيّر الإنسان عن حاله المعتاد، ونزوعه إلى الدفاع والانتقام، عند تعدّي الغير على بعض ما يحترمه لنفسه، من دين أو عرض أو جاه، ويعتقد كرامته عليه، وهذه الصفة الغريزيّة لا يخلو عنها في الجملة إنسان»[1]. وبالطبع، إن كان ذلك الشيء الذي يحترمه الإنسان من باب الشرف والعرض الذي يمسّ كرامة أفراد البشر يطلق على هذا النزوع وتغيّر الحال اسم الغيرة الجنسيّة.

وبهذا البيان يتّضح وجه التمايز بين الغيرة والحسد أيضاً؛ لأنّ متعلّق الحسد هو النعمة أو التوفيق الذي يحرزه الآخرون ويُحرم منه الشخص الحسود، فيتمنّى زواله عن صاحبه. هذا، وقدّ ميّز الكتّاب الغربيّون بين هاتين الصفتين في مؤلّفاتهم[2]. وبحسب ما جاء في بعض موسوعات علم النفس الاجتماعيّ، الغيرة حالة متقوّمة بتعرّض علاقة معيّنة ـ خاصّة العلاقة الجنسيّة ـ إلى الخطر والتهديد، وعادةً ما تكون مقرونة بالشعور بالخوف والسخط والغضب؛ أما الحسد فيتضمّن الرغبة إلى اقتناء شيءٍ

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 175.

(2) فعبّروا عن الغيرة باللغة الإنجليزيّة بكلمة (Jealousy) وعن الحسد بمفردة (Envy)؛ لكنّ بعض المترجمين إلى اللغة الفارسيّة ترجموا المفردتين إلى كلمة «الحسد»، وهو ما يشير إلى عدم فهمهم الصحيح والدقيق للاصطلاحين.

موجود لدى الآخرين، مع كون هذه الرغبة مقرونة بنوعٍ من عدم الارتياح من نجاح الطرف المقابل وامتلاكه لذلك الشيء[1].

ب) ليس هناك اتّفاق حول منشأ صفة الغيرة؛ فذهب بعض علماء المسلمين إلى أنّ هذه الصفة غريزيّة وفطريّة[2]، وأكّد بعض الباحثين الغربيّين على الجانب الطبيعيّ والفطريّ للغيرة إلى جانب الإذعان بالتأثيرات الثقافيّة، وعضدوا رأيهم هذا بشواهد من عالم الحيوان[3]. وفي مقابل ذلك، اعتبر بعض أنّها حصيلة للعوامل الثقافيّة فقط، ذاهبين إلى عدم كفاية الأدلّة المذكورة[4]. وليس ثمّة بيان واضح في الروايات الإسلاميّة يثبت أنّ الغيرة أمر فطريّ، وغاية ما ورد فيها التعبير في إحدى الروايات: «**إذا لم يغرْ الرجل فهو منكوس القلب**»[5]. وربّما يكون في هذا التعبير إشارة إلى الجانب الفطريّ للغيرة، وذلك بلحاظ أنّ نكس القلب كناية عن تغيير الفطرة والخلق الأوّل للشخص. ولكن من الواضح أنّ هكذا معنى للفطرة غير مستلزم للذاتيّة وعدم التغيير؛ لافتراض إمكان عدم غيرة الرجل في هذه الرواية نفسها، كما يُستشفّ من روايات أخرى إمكان زوال صفة الغيرة، وكذلك إمكان إيجادها وتقويتها عن طرق التعلّم[6]؛ ولا غرو في أنّ هذه الملاحظات تشير إلى دور العوامل الثقافيّة والتربويّة فقط في بروز هذه الصفة.

---

(1) Manstead and Hewstone (eds.), **The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology,** p. 342.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 175.

(3) Goode, **The Family,** p. 17.

(4) انظر: كلاين برغ، **روان شناسى اجتماعي** (علم النفس الاجتماعي)، ج 1، ص 164 ـ 165.

(5) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 77 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 108.

(6) انظر: المصدر نفسه، باب 77 من أبواب مقدّمات النكاح، ح 5؛ باب 140 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 179، ح 3.

وكيف كان، فبالنظر إلى شيوع صفة الغيرة في المجتمعات المختلفة، واعتماداً على الشواهد المستقاة من عالم الحيوان، يبدو أنّ الغيرة بمعناها الواسع ناشئة من غريزة حبّ الذات أو الدفاع عن النفس، فتتعلّق بالدرجة الأولى بالنفس، وبالدرجة التالية لها بمتعلّقاتها؛ لكنّ تلك المتعلّقات لا تُصنّف في رتبة واحدة، فلا يمكن إنكار الدور المؤثّر للغريزة بشأن المتعلّقات الجسديّة، أي الأعضاء والجوارح؛ وعلى هذا الأساس، فكما أنّ كلاًّ من الإنسان والحيوان ينهض للتصدّي إلى التهديد الموجّه إلى نفسه، وينبري للدفاع عنها، بصورة غريزيّة؛ كذلك يبدي ردّ الفعل نفسه تجاه تعرّض أعضاء بدنه للخطر، وتشاهَد هذه الحالة أيضاً عند دفاع الأمّ عن وليدها، إذ تدفعها الغريزة إلى اعتباره جزءاً من وجودها. وأمّا في بعض الموارد كالغيرة الجنسيّة، فلربّما يعدّ الشريك الجنسيّ من متعلّقات النفس الاعتباريّة، وبالتالي يجري التشكيك في الجانب الغريزيّ للغيرة، وذلك بسبب احتمال ضلوع العوامل الثقافيّة في هذا المجال؛ ولكن حتّى في مثل هذا الاحتمال، لا يعدو تأثير الثقافة الإعداد لتنشيط غريزة الدفاع عن النفس، ولا يصل الأمر إلى إلغاء دور الغريزة تماماً. وبقطع النظر عن ذلك، يجب صرف النظر عن هذا الاحتمال؛ لما سيأتي في مطاوي البحث حول الغيرة الجنسيّة للمرأة والرجل.

ج) في ما يتّصل بالسؤال الأساس لهذا البحث، أي العلّة في تعاطي الإسلام المزدوج مع موضوع الغيرة الجنسيّة للرجل والغيرة الجنسيّة للمرأة؛ يتبادر إلى الذهن في الوهلة الأولى أنّ هذا التفريق بينهما يعود إلى أحد الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة الأخرى؛ بمعنى أنّ الغيرة فطريّاً وطبيعيّاً مختصّة بالرجال، ولا وجود لهذه الصفة في النساء أساساً، كما

هو الحال في ذكور الحيوانات التي تشعر بصورة غريزيّة بنحو من الملكيّة لأزواجها، في حين لا يشاهَد ذلك لدى إناثها، ولا شكّ في أنّ التعابير الواردة في بعض الروايات والمؤكّدة على أنّ غيرة النساء من الحسد[1] تؤيّد هذه الرؤية.

لكنّ هذا الوضع بحاجة إلى إصلاح وتعديل؛ لأنّ غاية ما يمكن تحصيله من الروايات في هذا الباب هو أنّ غيرة المرأة في نطاق العلاقة الزوجيّة وبخصوص تعدّد الأزواج المشروع تدخل ضمن مصاديق الحسد، والنكتة فيها أنّ المرأة في الحقيقة تطمح إلى زوال النعمة من غيرها وتمتّعها بها، لا أنّها تريد الحفاظ على النعمة الموجودة لديها والدفاع عن حقّها الخاصّ حيال الخطر الخارجيّ؛ ولكن مع قطع النظر عن حالة تعدّد الأزواج، لا يمكن تحقّق الغيرة الجنسيّة عند المرأة، وليس ذلك الموضوع من الموضوعات التي كانت الروايات بصدد بيانها وتحديد معالمها. وعليه، فعند شعور الأمّ بالغضب والإثارة وتغيّر حالتها عند تعرّض عفّة ابنتها إلى الخطر، لا دليل حينئذٍ على عدم اعتبار هذه الحالة من مقولة الغيرة الجنسيّة.

د) النقطة الأخيرة ترتكز على رسم الحدود الفاصلة بين الغيرة المرغوب فيها والغيرة المرغوب عنها. فلا ينبغي استغلال مدح الإسلام للغيرة عند الرجل من حيث كونها أداة فاعلة للسيطرة الاجتماعيّة وتوفير الحماية للأسرة باتّجاه بلورة رؤية متطرّفة؛ ذلك أنّ الجوانب السلبيّة للغيرة في غير موضعها الصحيح لم تكن بمنأى عن النظرة الواقعيّة

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 77 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 107، ح 1؛ باب 78، ص 110، ح 3.

للإسلام؛ فلقدّ صرّحت بعض الروايات بضرورة التمييز بين الغيرة في الموضع المناسب والموضع غير المناسب، وذمّت القسم الثاني منها، محذّرة من تداعياتها النفسيّة والمنزليّة السلبيّة[1].

وفي ضوء هذه الروايات، يمكن القول: لا يمكن امتداح غيرة الرجل إلّا إن كانت نتيجة تعرّض عفّة زوجته (وفي دائرة أوسع عفّة أقاربه الآخرين كابنته أو أخته بل وأخواته في الإيمان أيضاً) بالفعل أو بالقوّة إلى الخطر؛ وأمّا على فرض اطمئنان الزوج من تقوى زوجته، وإحراز عدم الخطر الخارجيّ، لا يستحسن الإسلام غيرة الرجل.

من الممكن المناقشة في النتيجة الآنفة؛ إذ إنّ مشكلة ضعف السند في هذه الروايات تلغي أهليّتها لتقييد الأدلّة المطلقة، أي الأدلّة المؤكّدة على غيرة الرجال بصورة مطلقة، ومن دون تفريق بين تعرّض عفّة المرأة إلى الخطر أو عدم تعرّضها[2]؛ بيد أنّ هذه الإشكاليّة ترتفع بإمكان تصحيح سند رسالة الإمام **عليّ** (ع)[3]. على أنّه يوجد رواية معتبرة بإمكانها تقييد تلك الأدلّة المطلقة، وهي الرواية التي نهت عن الغيرة في

(1) جاء في رسالة الإمام عليّ (ع) إلى ولده الإمام الحسن (ع): «**إياك والتغاير في غير موضع الغيرة فإنّ ذلك يدعو الصحيحة منهنّ إلى السقم**»، (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 134 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 175)، وورد في رواية أخرى: «**من الغيرة ما يحبّ الله، ومنها ما يكره الله؛ فأمّا ما يحبّ الله فالغيرة في الريبة، وأما ما يكره فالغيرة في غير ريبة**»، (القزويني، **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 643).

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، الأبواب 77، 132، 134، 140، من أبواب مقدّمات النكاح، ص 108، ح 2 و 3؛ ص 109، ح 7، 8، 10؛ ص 111، ح 8؛ ص 174، ح 1 و 2؛ ص 176، ح 2 و 3؛ ص 179، ح 3.

(3) معرفت، «**شايستگى زنان براى قضاوت ومناصب رسمى**» (أهليّة المرأة للقضاء والمناصب الرسميّة)، مجلّة: الحكومة الإسلامية، السنة الثانية، العدد 2، ص 50.

الحلال، وأكّدت على قبح الغيرة عند إقامة المرأة علاقة مشروعة مع شخص آخر[1]. ومن هنا، يمكن الخلوص إلى أنّ الإسلام لا يحبّذ غيرة الرجل على زوجته عند عدم احتمال وقوع المعصية الجنسيّة (سواء في مرحلة المعصية الشديدة، أي هتك عفّة المرأة، أم في مراحلها الخفيفة، كالنظر المحرّم إلى الأجنبيّة).

وعلى أيّ حال، ربّما يُدّعى أنّ حثّ الرجل على الغيرة يؤدّي إلى نتائج سلبيّة على الصعيد الجنسيّ؛ لأنّ ذلك يعزّز لديه دوافع التسلّط على المرأة والتحكّم بها[2]؛ ولكن يتّضح الجواب عن هذا الإشكال على فرض القبول بالتقسيم المذكور بين الغيرة المرغوب فيها والمرغوب عنها؛ حيث إنّ الغيرة المرغوب فيها هي التي تشكّل أداةً للحدّ من ارتكاب المعصية، ومعها لا يمكن النظر بعين السلب إلى إشراف الرجل ورقابته؛ والغيرة المرغوب عنها مردّها إلى الجهل والتعصّب والغرور، ولا بدّ من علاجها بالسبل الثقافيّة.

3 ـ 7. حقّ اختيار السكن

حقّ الزوج في تعيين محلّ السكن من لوازم حقّ التمكين الجنسيّ؛ أي بما أنّ الزوجة مكلّفة بالتمكين الجنسيّ الكامل تجاه الزوج، فينبغي

---

(1) نصّ الرواية: «**لا غيرة في الحلال**»، (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 135 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 176).

(2) ويمكن تأييد هذا المدّعى ببعض الشواهد التاريخيّة، فقد كانت صفة الغيرة عند العرب في العصر الجاهليّ تحظى بأهميّة كبيرة في بعض الأحيان؛ منها ما روي في سعد بن عبادة، أحد وجهاء المدينة في عصر نبيّ الإسلام (ص)، من تطرّف شديد في الغيرة، فأخرج ابن عبّاس أنّه: «**ما تزوّج امرأة قطّ إلاّ بكراً، ولا طلّق امرأة له فاجترأ امرئ منّا أن يتزوّجها**»، (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 22، ص 46).

أن تكون تابعة له في محلّ سكناه ليتسنّى لها القيام بوظيفتها المذكورة؛ ولذا فإنّ إثبات حقّ الزوج في تعيين محلّ السكن ليس بحاجة إلى دليل خاصّ. ناهيك عن أن بعض الروايات أشارت إلى ثبوت هذا الحقّ للزوج[1]. ولكن مع ذلك، بوسع المرأة الاستفادة من آليّة الشرط ضمن العقد، وقد تمّ تطبيق قاعدة لزوم الشرط ضمن العقد على هذه المسألة في بعض الروايات المعتبرة؛ بمعنى أنّه لو اشترطت المرأة على زوجها ضمن العقد أن لا يخرجها من بلدتها، ووافق الزوج على هذا الشرط، يلزمه حينئذٍ الوفاء به[2]. هذا، وقد أفتى معظم الفقهاء بما يتلاءم وهذه الرواية[3].

3 ـ 8. الطاعة

علاوة على آية النشوز التي مضى الكلام فيها، وردت في النصوص الدينيّة روايات عديدة دالّة على لزوم أو رجحان طاعة الزوجة للزوج مطلقاً، دون تقييد تلك الطاعة بموارد خاصّة؛ فمثلاً جاء في رواية معتبرة أنّ طاعة الزوجة لزوجها وترك معصيته من ضمن حقوق الزوج على المرأة[4]. يضاف إلى ذلك، أنّه ورد في بعض الروايات تعابير خالية من

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 42 من أبواب المتعة، ص 494؛ باب 14 من أبواب ما يحرم بالكفر، ص 435.

(2) جاء في الرواية: عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يتزوّج المرأة ويشترط أن لا يخرجها من بلدها. قال: «**يفي لها بذلك، أو قال: يلزمه بذلك**»، (المصدر نفسه، ج 15، باب 40 من أبواب المهور، ص 49).

(3) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 31، ص 101.

(4) عن أبي جعفر (ع)، قال: «**جاءت امرأة إلى النبيّ (ص)، فقالت: يا رسول الله! ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه...**» (وسائل الشيعة، ج 14، باب 79 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 112، ح 1؛ وانظر كذلك: المصدر نفسه، ح 4؛ =

لفظ الطاعة، لكنّها أبلغ في إفادة هذا المعنى؛ منها ما روي عن النبيّ الأكرم (ص) أنّه قال: «**لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**»[1]. وفي مقابل هذه الطائفة من الروايات، هناك طائفة أخرى حذّرت الرجال من طاعة النساء[2]، وهذان الموقفان المتناقضان حول لزوم طاعة المرأة لزوجها والنهي عن طاعة الزوج لزوجته يستدعيان منّا وقفة تأمّل في هذا الخصوص.

3 ـ 8 ـ 1. طاعة المرأة لزوجها

إنّ ما يلفت النظر في شأن روايات طاعة الزوجة لزوجها هو أنّها غير دالّة على وجوب الطاعة؛ لأنّ طاعة المرأة الواجبة لزوجها ـ كما صرّح بذلك عدد كبير من الفقهاء[3] ـ تنحصر في موارد خاصّة، من قبيل التمكين الجنسيّ، والإذن في الخروج من المنزل؛ وأمّا سائر الموارد الأخرى كأداء الأعمال المنزليّة المختلفة، فالطاعة فيها غير إلزاميّة[4]. واستنتج بعض الفقهاء عدم وجوب الإطاعة في مثل هذه الموارد اعتماداً

= باب 6، ص 14، ح 3؛ باب 9، ص 22، ح 7؛ ص 23، ح 10؛ باب 91، ص 126، ح 3؛ باب 117، ص 153، ح 1؛ ج 11، باب 41 من أبواب الأمر والنهي، ص 519؛ النسائي، سنن النسائي، ج 5، ص 310؛ الهيثميّ، مجمع الزوائد، ج 4، ص 305).

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 81 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 115. ولمعرفة معنى هذه الرواية، انظر: الفصل الثاني، بحث «إشباع الحاجات العاطفية».

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 94، 95، 96 من أبواب مقدّمات النكاح، صص 128 ـ 131؛ **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 262،

(3) انظر: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 8، ص 361؛ الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 305؛ الكلبايكاني، هداية العباد، ج 2، ص 367؛ السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج 3، ص 106.

(4) على أنّ بعض الفقهاء ذهبوا إلى تحريم قيام الزوجة بالصوم المستحبّ مع مخالفة الزوج، وسيأتي بحث ذلك في الصفحات القادمة.

على سيرة المتشرّعة، لا سيّما سيرة النساء المتديّنات اللائي لم يرين أنفسهنّ ملزمات بالطاعة في هكذا أمور[1]. فالقرينتان الآنفتان يشكّلان شاهداً على ضرورة حمل الروايات المذكورة على الاستحباب.

النقطة الأخرى هنا ترتبط بالقيود والشروط في باب طاعة المرأة لزوجها؛ فمن جملة شروط هذا الحكم، سواء في مورد الوجوب أم الاستحباب، أن لا يكون أمر الزوج معارضاً للأوامر والنواهي الإلهيّة؛ لأنّه «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»[2] بحسب القاعدة الفقهيّة المتسالمة المستقاة من الروايات. فعلى سبيل المثال، لو وجب الحجّ على امرأة فلا يجب عليها استئذان زوجها لأداء تلك الفريضة الإلهيّة، بل لها أن تسافر لأدائه حتّى مع مخالفة زوجها أيضاً[3]. وفضلاً عن ذلك، أفتى مشهور الفقهاء بلزوم تقييد حكم طاعة المرأة لزوجها بالشروط العامّة المقيّدة للأحكام الدينيّة، كأن لا يكون الحكم فيه ضرر أو حرج أو مشقّة على المكلّف؛ وعليه فالزوجة التي تتسبّب إطاعتها لزوجها في وقوعها في الضرر أو الحرج غير ملزمة بالطاعة في الحالة هذه. ويبدو أنّ كلمة «المعروف» التي قُيّدت بها الطاعة في بعض الروايات[4] شاملة لمجموع القيود والشروط المذكورة.

والنقطة الثالثة في هذا الموضوع هي التوجيه العلميّ لقاعدة إطاعة

---

(1) انظر: الخوانساري، **جامع المدارك**، ج 4، ص 435.

(2) الرضيّ، **نهج البلاغة**، ج 4، ص 41.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 8، باب 59 من أبواب وجوب الحجّ، ص 111.

(4) عبّرت الروايات بألفاظ مختلفة في هذا المجال نحو: «**لا تعصين بعولتكنّ في معروفٍ**» (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 117 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 153، ح 1؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 21، ص 381.

الزوج. وقد تطرّقنا في البحوث السابقة إلى التكاليف الإلزاميّة للمرأة تجاه الزوج، وذكرنا بعض الأمور حول الأسس العلميّة لذلك، ولا داعي إلى التكرار هنا. ولكن مع ذلك، نحن بحاجة إلى توجيه موارد طاعة الزوجة المستحبّة، بحيث تتّضح من خلالها أسباب حثّ المرأة على رعاية القاعدة المذكورة. والظاهر أنّ الالتفات إلى الفوارق الطبيعيّة ذات المنشأ التكوينيّ بين الرجل والمرأة من شأنها أن تعيننا على فهم رؤية الإسلام في هذا الخصوص.

لقد أثبتت الأبحاث العلميّة دور الهورمونات الذكوريّة في ظهور خصال من قبيل التسلّط والعدوانيّة لدى الرجال[1]، كما أثبت عدد من العلماء تأثير الهورمون النسويّ الخاصّ في بروز خصائص إداركيّة متفاوتة عمّا يتميّز به الرجل وغلبة المواصفات العاطفيّة والرقابيّة على المرأة[2]. فمن الفوارق الملحوظة بين شخصيّة الرجال والنساء التي يتسنّى تفسيرها على أساس هذه المباني البيولوجيّة، ولطالما أكّد عليها بعض علماء النفس، نزوع النساء إلى تقبّل رئاسة الآخرين والعمل تحت إشرافهم[3]. وفي النتيجة، يمكن القول: إنّ تأكيد الإسلام على قاعدة إطاعة المرأة للزوج يأتي في سياق التوافق مع الميول الفطريّة المتباينة لدى الطرفين، بالإضافة إلى الحصيلة الإيجابيّة لهذه القاعدة في طريق إرساء دعائم الأسرة، وارتفاع منسوب رضا أعضائها.

---

(1) Baron and Byrne, **Social Psychology**, p. 186.

(2) C. F. Lengermann, P. M. and Niebrugge - Brantley, J., "**Contemporary Feminist Theory, Contemporary Sociological Theory**", p. 321.

(3) انظر: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 215.

ولا يخفى أنّ هذا المدّعى يصطدم بعقبة من يؤمن بفكرة تفوّق نسق الأسرة الديمقراطيّة على الأنساق الأخرى للأسرة؛ لأنّ أولئك يستدلّون ببعض الاكتشافات العلميّة لتبنّي الرأي القائل بأنّ الرضا عن الحياة الزوجيّة تابع لإمكان التكافؤ بين الجنسين في اتّخاذ القرارات، والتفكيك بين الأدوار المسؤولة عن صناعة القرار والأدوار المنزليّة منافٍ للانسجام بين الزوجين وشعور المرأة بالرضا والارتياح[1].

لكنّ هذا الرأي يواجه إشكالين أساسين على أقلّ تقدير:

الأول: إنّ الوجه الآخر للعملة في الأسر الديمقراطيّة عبارة عن انحسار كبير في منسوب الثبات والاستقرار في الأسرة وارتفاع احتمالات الطلاق؛ فهذه حقيقة مرّة يذعن بها هؤلاء الأفراد أنفسهم، وقد يعبّرون عنها أحياناً بـ «كفّارة المفهوم الجديد للزواج»[2].

الثاني: إنّ نسق الأسرة التقليديّة التي يطغى عليها طابع الفصل بين الأدوار من منطلق جنسيّ، لا تعاني من مشكلة هامّة في مجال إحراز رضا الزوجة، مع قطع النظر عن سائر الجوانب الأخرى، غاية الأمر أنّ رواج القيم الحديثة والرؤى الجديدة قلّل من شعور المرأة بالرضا في العصر الراهن. ومن هنا، لا يمكن عدّ هذا الانخفاض ناشئاً من ذات تفكيك الأدوار على أساس جنسيّ، بل لا بدّ من تحليله في ضوء الثقافة الغالبة على مجتمع معيّن في عصر خاصّ؛ وبعبارة أخرى: من الممكن أن يسهم هذا النسق المذكور للتفريق بين الأدوار عند وضع ثقافيّ مغاير في رفع مستوى رضا المرأة.

---

(1) ميشيل، جامعه شناسى خانواده و ازدواج (سوسيولوجيا الأسرة والزواج)، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 176.

على أنّ هذا الكلام لا يعني الدعوة إلى إحياء الأسرة التقليديّة بجميع مواصفاتها وخصائصها؛ لأنّ هذا الأمر غير مرغوب فيه من جهة، وليس ممكناً تماماً من جهة ثانية، وإنما الغرض منه إثبات إمكان تحقّق أنموذج عائليّ إسلاميّ مناسب للأوضاع الاجتماعيّة المستحدثة، وقادر على ترسيخ بعض الأدوار الجنسيّة، وموطّئ لحصول النساء على حقوقهنّ الإلهيّة والإنسانيّة. فشعور المرأة بالرضا في هذا النسق ليس متوقّفاً على المساواة بينها وبين الرجل والتشابه الجنسيّ بينهما فقط، بل قد يتحقّق رضا المرأة في بعض الأحيان اعتماداً على الأسس البيولوجيّة المذكورة، بحيث إنّ خضوع المرأة، الذي يؤدّي إلى جذب قلب الزوج إليها في الظروف الاعتياديّة، يلطّف الأجواء الأسريّة بأفضل صورة ممكنة، ويساعدها على الحصول على احتياجاتها الماديّة والمعنويّة. ومن الطبيعيّ أنّ تحقّق هذه الوظيفة رهن بأمور أخرى، نحو العوامل التربويّة والأخلاقيّة؛ فلا تكون قاعدة إطاعة الزوجة لزوجها مجدية وغير مؤدّية إلى نتائج سلبيّة ومقيتة كالاستعباد الأخلاقيّ إلا بعد تحقّق هذه العوامل جميعاً.

أجل، بقي أمر آخر وهو أنّ القاعدة الآنفة وبسبب النقص الأخلاقيّ والتربويّ لدى الزوج قد لا توفّر للزوجة الرضا اللازم، حتّى إنّها قد تفضي إلى عواقب غير محمودة أحياناً؛ وعندئذٍ يدعو الإسلام المرأة إلى التحلّي بالصبر والحلُم، ويعدها بتعويض الحرمان الدنيويّ بثواب أخرويّ[1]، في مسعى منه للحفاظ على أركان الأسرة والحيلولة دون

(1) انظر: المصدر نفسه، ج 15، باب 26 من أبواب المهور، ص 37؛ المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ج 100، ح 30، ص 247.

انهيارها وتفتّتها؛ وذلك لأهميّة بعض النتائج المترتّبة على هذه القاعدة، نحو تربية الأبناء، وإن تدنّى مستوى نتائجها الإيجابيّة بشكل عامّ. مع العلم أنّ هذه الوصايا الأخلاقيّة غير ملزمة للزوجة، ولا تسلبها حريّة اختيار البدائل الأخرى.

3 ـ 8 ـ 2. إطاعة الزوج للزوجة

الطائفة الأخرى من الروايات موضع البحث هي تلك الروايات التي تحذّر الرجال من طاعة النساء، وبقطع النظر عن ضعف السند في غالبيّتها، يمكن بحثها من جوانب عدّة. ففي إحدى هذه الروايات تمّ تحديد دائرة الطاعة المستهجنة (الزوج للزوجة) بمصاديق تلتقي عند قاسم مشترك هو موافقة الزوج على المطالب غير المشروعة للزوجة، نحو لبس الثياب الرقاق في الأماكن العامّة وارتياد المراكز المشبوهة[1]؛ وعليه فمضمون هذه الرواية لا يقبل المناقشة. وبغضّ النظر عن هذه الرواية، فإنّ ظهور الروايات الأخرى في ذمّ مطلق إطاعة الرجل للمرأة موهون للأسباب الثلاثة التالية:

أ) أوجب القرآن الكريم على كلٍّ من الرجل والمرأة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ترك الواجب أو ارتكاب المحرّم، كما جعل من المستحبّ عليهما الأمر بالمستحبّ والنهي عن المكروه[2]. ومن غير المعقول أن تكون المرأة مكلّفة بأمر زوجها بالمعروف ومن ثمّ توصية

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 95 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 130.

(2) انظر: التوبة: 71.

الرجل بعدم طاعتها! ومن هنا، لا يمكن القول بقبح طاعة الرجل لزوجته في جميع الموارد التي يتعيّن عليها أمره بالمعروف (سواء في موارد الوجوب أم الاستحباب)[1].

ب) ورد في روايات عديدة الحثّ على طاعة «العاقل» و «الناصح»[2]، وهذه الروايات بحسب تعبير علماء الأصول متعارضة تعارض عمومٍ من وجه مع الروايات المشار إليها آنفاً؛ بمعنى أنّ توجد طائفة من الروايات نهت نهياً مطلقاً عن طاعة الرجل للمرأة، ولم تفرّق بين المرأة العاقلة وغير العاقلة، ولا الناصحة وغير الناصحة، وطائفة أخرى من الروايات دعت إلى طاعة العاقل والناصح من دون أن تفرّق بين الرجل والمرأة؛ وعليه يقع التعارض في مورد اجتماع الطائفتين، أي المرأة العاقلة والناصحة. وفي هذه الحالة، يبدو أنّه من الممكن ترجيح الروايات المؤكّدة على الطاعة على الروايات الذامّة لها؛ لامتناع التخصيص، وعلى فرض القدح في حلّ التعارض بهذه الطريقة، فعلى أحد المباني في علم الأصول تسقط كلا الطائفتين عن الاعتبار والحجّيّة، وعلى المبنى الآخر ـ التخيير ـ يمكن للفقيه تقديم الروايات الحاثّة على

---

(1) مع العلم أنّ ظاهر بعض الروايات مخالف لهذا الكلام، وسنشير إلى ذلك في مطاوي هذا البحث.

(2) فعلى سبيل المثال، جاء في رواية: «**استرشدوا العاقل ولا تعصوه فتندموا**»، (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 8، باب 9 من أبواب أحكام العشرة، ص 409). ونقرأ في رواية أخرى: «**من جمع لك ودّه ورأيه فاجمع له طاعتك**»، (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 78، ص 365)؛ وفي ثالثة: «**من أمرك بإصلاح نفسك فهو أحقّ أن تطيعه**»؛ وفي رابعة: «**أحقّ من أطعته مَن أمَرك بالتُّقى ونهاك عن الهوى**»؛ وفي خامسة: «**أطع العاقل تغنم**»، (الآمدي، **معجم ألفاظ غرر الحكم ودرر الكلم**، ص 606، 651، 652).

الطاعة. وبهذا لا يبقى دليل على قبح طاعة الرجل لزوجته العاقلة والناصحة.

ج) إنّ تفحّص النصوص التاريخيّة ومراجعة سيرة الأئمّة والأولياء يبيّن وجود شواهد كثيرة لم تعتبر فيها طاعة المرأة والموافقة على مقترحها أمراً مقيتاً وقبيحاً وحسب، وإنما تمّ التعامل معها بإيجابيّة تامّة، كما في الأمثلة التالية: موافقة رسول الله (ص) على طلب زوجته **أمّ سلمة** بشأن الخروج من الإحرام في صلح الحديبيّة[1]، قبول أمير المؤمنين (ع) بالعمل بوصيّة السيّدة **فاطمة الزهراء** (ع) حول زواجه من بنت أختها **أُمامة**[2]، موافقة النبيّ **شعيب** (ع) على سؤال ابنته بشأن استئجار النبيّ **موسى** (ع) [3]، قصّة التحاق **زهير بن القين**، أحد أبرز شهداء كربلاء، بركب الإمام **الحسين** (ع)، حيث لم يكن ليقدم على هذا العمل الشجاع لولا إصرار زوجته المؤمنة[4]، بالإضافة إلى القصص المتعلّقة بزواج بعض الفتيات المؤمنات والعاقلات اللواتي أثّرن على أراء آبائهنّ وألزمنهم بالموافقة على زواجهنّ[5].

وعلى هذا الأساس، فالقدر المتيقّن من روايات ذمّ طاعة المرأة هو قبح إطاعة الرجل للمرأة التي لم تبلغ الدرجة المنشودة من النضوج

---

(1) انظر: القمّي، **تفسير القمي**، ج 2، ص 314؛ ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج 2، ص 35.

(2) انظر: القطيفي، **وفاة السيّدة زينب**، ضمن مجموعة وفيّات الأئمّة، ص 432.

(3) انظر: القصص: 26 ـ 27.

(4) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 44، ص 371.

(5) انظر: الكليني، **الكافي**، ج 5، ص 341، 343.

العقليّ والإدراك الدينيّ؛ وإلاّ فلا دليل على قبح إطاعة الرجل لزوجته مطلقاً، بل بالإمكان الاستدلال على استحباب موافقة الزوج على وصايا زوجته المؤمنة والعاقلة والناضجة.

أما السبب في عدم ورود تعاليم واضحة في النصوص الدينيّة في خصوص إطاعة هذه الفئة من النساء، فعلى ما يبدو يكمن في العوامل الاجتماعيّة ـ التاريخيّة، لا سيّما انحدار المستوى الثقافيّ للنساء في صدر الإسلام. وبعبارة أخرى: إنّ قلّة النساء المتّصفات بأوصاف الحكمة والعقلانيّة في صدر الإسلام ترك بصماته على التعابير الواردة في النصوص الدينيّة، فأُبرز الجانب السلبيّ لطاعة الرجل لزوجته، وأُغفلت الجوانب والمصاديق الإيجابيّة لهذا الموضوع.

وفي السياق ذاته، يمكن توجيه روايات أخرى بهذا المضمون، نحو: «**اعصوهنّ في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر**»، «**إن أمرنكم بالمعروف فخالفوهنّ كيلا يطمعن منكم في المنكر**»، «**لا تطيعوهنّ في المعروف فيأمرنكم بالمنكر**»[1].

وفي ضوء السبب الأول المذكور آنفاً، جُعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً أو مستحبّاً على الرجل والمرأة، ولا يجوز لأحد مخالفة الشخص الآمر بالمعروف، لأنّ مخالفته تعني ترك المعروف؛ وعليه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات التوصية بترك المعروف، بل يبدو أنّ المقصود بها أنّه في الوقت الذي ينفّذ الرجل أمر المرأة ويعمل

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 94 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 128 ـ 129.

بالمعروف، يتصرّف وكأنّه قد خالفها؛ ليقطع عليها بذلك طريق استغلال هذا الموقف. أما لو انتفى احتمال استغلال المرأة لذلك، فلا يوصى بمخالفتها، ومما يؤيّد هذا الأمر عبارات من قبيل: «**كي لا يطمعن منكم في المنكر**» الورادة كعلّة للحكم في بعض الروايات. وبالنظر إلى هذا المعنى يمكن القول: إنّ سبب التعميم في هذه الروايات وعدم التفصيل بين النساء ناظر إلى الوضع الثقافيّ لنوع المرأة في ذلك العصر؛ إذ غالباً ما كانت تستغلّ إطاعة زوجها لها وتسيء الاستفادة من ذلك، فلا يمكن اعتبار هذه الخصوصيّة وشموليّتها من الأمور الثابتة، وهو ما يعني حمل الروايات على الموارد الغالبة. وبالتالي من الممكن أن تتغيّر أكثريّة النساء وتنبذ هذه الصفة في عصر آخر أو مجتمع آخر بحكم التطوّر الثقافيّ والأخلاقيّ[1].

3 ـ 9. المشورة

تمّ تحذير الرجل في عدد من الروايات من مشاروة النساء، وفي إطار توجيه هذه الروايات يمكن أن تساق أمور مشابهة لما ذُكر في بحث الإطاعة. وبما أنّنا سنبحث هذا الموضوع في الملحق الثاني والعشرين من الكتاب، سنطوي عنه هنا صفحاً ونحيل القارئ إلى الملحق المذكور.

---

(1) يتبيّن من خلال هذا الشرح أنّه لا يُقصد حمل حكم الروايات المذكورة على قضيّة خارجيّة، بل إنّ مفادها قضيّة حقيقيّة مشروطة بشرط معيّن (التوجّس من استغلال المرأة). ومن الجليّ أنّ تحقّق هذا الشرط أو عدم تحقّقه خاضع للظروف الاجتماعيّة؛ لأنّه في ظلّ الشواهد الآنفة حول إطاعة النساء المؤمنات لا يُحتمل كون استغلال النساء لطاعة الرجال راجعاً إلى الطبيعة النسويّة.

3 ـ 10. تدخّل الزوج في الشؤون الشخصيّة للزوجة

ثمّة مجموعة من الروايات في النصوص الدينيّة قد يُستشفّ منها حقّ الزوج في التدخّل في الشؤون الشخصيّة للمرأة؛ لأنّ المرأة بحسب الظهور الابتدائيّ لتلك الروايات مكلّفة بكسب إذن الزوج لأداء بعض الأعمال الشخصيّة، نحو بعض العبادات الفرديّة المستحبّة كالصوم والحجّ والاعتكاف، وبعض التعهّدات الشرعيّة كالنذر والقسم، وجزء من التصرّفات الماليّة من قبيل الصدقة والهبة.

ولكن مع ذلك، فإنّ بعض العبادات كالحجّ والاعتكاف إنما استلزمت إذن الزوج لأنّها بحاجة إلى الخروج من المنزل، وقد تناولنا بحث الخروج من المنزل في الصفحات السابقة. وأما في ما يرتبط بالصوم المستحبّ، خاصّة على فرض عدم حضور الزوج أو عدم مطالبته بقضاء الحاجة الجنسيّة، وكذلك النذر والصدقة والهبة، كما سيأتي في الملاحق الفقهيّة الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، فكسب إذن الزوج ليس إلزامياً، بل إنّه أمر راجح ومستحبّ فقط.

بناءً على ذلك، فالمستفاد من الروايات هو اهتمام الإسلام بتدعيم مكانة الأزواج في إطار الحقوق المسلّمة للزوج على الزوجة (الحقّ الجنسيّ وحقّ الإشراف على خروج المرأة من المنزل)، دون فرض قيود على المرأة خارج ذلك الإطار.

نعم، يطرح السؤال التالي في مجال قَسَم المرأة الذي يعدّ لاغياً عند عدم موافقة الزوج [14]: ما فائدة الحكم المذكور في بحثنا الأساسيّ، وهو إدارة المنزل؟ وبعبارة أخرى: هل إنّ هذا الحكم ينطلق من النظام الأبويّ أم له مفهوم آخر؟

على الرغم من تأكيد الإسلام على المكانة الرفيعة للأب والزوج والمولى، إلّا أنّ الحكم المذكور ـ أي لزوم استحصال إذن منهم عند قسَم الابن والزوجة والعبد ـ ناظر إلى أمر آخر، فيمكن طرح تفسير آخر له باعتبار جانب التسهيل في هذا الحكم.

بيان ذلك: إنّ القسَم في الشرع الإسلاميّ عمل مُلزم للشخص، إذ يتعهّد بموجبه بالقيام بعمل مشروع، وبما أنّ القسم الشرعيّ يستلزم ذكر الله تعالى، ففي حال عدم الالتزام بالتعهّد يجب على الشخص دفع الكفّارة كضريبة على عدم احترام القسم المستوجب لعدم احترام اسم الله سبحانه. وفي ضوء ذلك، فإنّ الملحوظ في هذا الحكم نوع من التسهيل على الولد والزوجة والعبد، من خلال رفع الإلزام عنهم وإطلاق الحريّة لهم، وليس المراد منه تقييد صلاحيّاتهم وسلب إرادتهم أبداً، بل افتُرض فيه الحفاظ على اختصاص كلّ واحد منهم طبقاً للضوابط الكليّة في هذا الحكم؛ لأنّ معنى إلغاء الأثر المترتّب على قسَم هؤلاء هو سلب اختيارهم في القسَم نفسه، لا في متعلّق القسم أو العمل الذي تعهّدوا به وألزموا أنفسهم بأدائه. وعليه فكلّ متعلّق للقسم موجود قبل القسم سيبقى موجوداً بعده أيضاً، ومن جملة ذلك الاختيار الذي كانت تتمتّع به المرأة قبل القسم بالنسبة إلى متعلّق أداء القسم، فهو باقٍ بعد القسم أيضاً، والأثر الوحيد لهذا الحكم رفع الإلزام الناشئ من القسم.

وبهذا المثال يتّضح أنّه لو أقسمت امرأة دون إذن من زوجها على المطالعة، أو أيّ عمل مباح غير منافٍ لحقوق الزوج، فعدم الأثر لهذا القسم لا يعني أكثر من أنّها غير ملزمة بالمطالعة بسبب إدائها القسم، فلا كفّارة عليها إن تركت المطالعة، لا أنّها مسلوبة الإرادة تجاه المطالعة أيضاً. وبناءً على ذلك، يسوغ لها المطالعة حتّى مع مخالفة زوجها،

شريطة عدم الإخلال بمسؤوليّات الزوجيّة. اللهمّ إلّا أن يكون متعلّق القسم معارضاً لحقوق الزوج، فلا يجوز لها حينئذٍ شرعاً القيام بذلك الفعل؛ لكن لا صلة لهذه المحدوديّة بموضوع القسم.

ومن هنا، فالفائدة المهمّة المتوخّاة من هذا الحكم هي أنّ الزوجة أو الولد قد يقسم على أمرٍ ما، ثمّ يواجه رفض الزوج أو الأب، وبالتالي يكون مرغماً إمّا على أدائه خلافاً لرغبة الزوج أو الأب، وإمّا على نقض اليمين المذكور والحنث، فيجب عليه دفع الكفّارة؛ بيد أنّ الإسلام وضع أمام الزوجة والابن والعبد مهرباً من هذا الحكم.

ومن الممكن طرح تفسير مشابه لما تقدّم حول حكم نذر المرأة ذات البعل، فلا تبقى مشكلة في توجيه هذا الحكم عند إنكار شرطيّة إذن الزوج في صحّة نذر الزوجة، وهو رأي فقهيّ يمكن الدفاع عنه؛ لأنّ المرأة غير ملزمة بكسب إذن الزوج وإحراز موافقته، واستحباب الحصول على إذنه ذو طابع أخلاقيّ فقط. وأمّا وفقاً لفتوى عدد من الفقهاء الذين ذهبوا إلى أنّ إذن الزوج شرط لصحّة النذر، فيمكن القول: النذر كالقسَم في كونه عملاً ملزماً، يتعهّد الشخص بموجبه أمام الله بالقيام بعمل واجب أو مستحبّ، ويكون مكلّفاً بدفع الكفّارة عن مخالفة ذلك النذر. ولهذا السبب فإنّ اشتراط الإسلام تحقّق نذر المرأة بإذن الزوج إنّما يهدف إلى تحريرها من الإلزام الناشئ من النذر فقط، دون سلبها الاختيار بالنسبة إلى متعلّق النذر.

3 ـ 11. حقّ الطلاق

الطلاق إيقاع يتمّ إنشاؤه من طرف واحد، خلافاً للزواج الذي هو عقد بين الطرفين، وقد اتّفقت كلمة الفقهاء على أنّ الطلاق مختصّ

بالزوج بعنوان الحكم الأوّليّ، فليس للزوجة إيقاع الطلاق بصورة مستقلّة؛ وفضلاً عن إجماع فقهاء الشيعة والسنّة على هذا الحكم، ثمة روايات دالّة على هذا الموضوع[1]، كما يمكن الاستدلال على ذلك بالسيرة العمليّة للمسلمين وبأنّ الطلاق أُسند في القرآن والحديث إلى الرجال فقط.

لكنّ الأمر ليس كذلك، فالإسلام لم يجعل حقّ الطلاق بيد الزوج بصورة مطلقة، ولم يسلب المرأة حقّ الاختيار في هذا المجال؛ وذلك:

أولاً: إنّ الإسلام شرّع الطلاق القضائيّ (إجبار القاضي الزوج على إيقاع الطلاق، أو قيام القاضي نفسه بإيقاعه) في بعض الموارد، كما في حالة تخلف الزوج عن النفقة[2]. وكما يرى بعض الفقهاء[3]، واستناداً إلى قواعد نفي الضرر ونفي الحرج، يمكن إثبات مشروعيّة الطلاق القضائيّ في جميع الموارد التي تتعرّض فيها المرأة عند مواصلة حياتها الزوجيّة إلى الضرر والمشقّة الشديدة. ولكن ينبغي حين الاستناد إلى قواعد نفي الضرر والعسر والحرج والأخذ بالحسبان عدم وجود أغراض وأهواء شخصيّة، وتصديق العقلاء لتحقّق عناوين الضرر والحرج؛ فعلى

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 42 من أبواب مقدّمات الطلاق، ص 340؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 285؛ ج 15، ص 306؛ القزويني، **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 672.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 1 من أبواب النفقات، ص 223 ـ 226.

(3) انظر: الطباطبائي اليزدي، **تكملة العروة الوثقى**، ج 1، ص 75؛ وللوقوف على الرأي المستدلّ لبعض الفقهاء المعاصرين حول قاعدة نفي الضرر والضرار التي يمكنها حلّ هذه المشكلة وعدد من المشاكل الحقوقيّة الأخرى للأسرة، انظر: الملحق رقم 3 في نهاية الكتاب.

سبيل المثال صرف ادّعاء الزوجة مشقّة مواصلة الحياة المشتركة لا يمثّل مسوّغاً لإجبار الزوج على الطلاق.

ثانياً: طبقاً لنظر مشهور فقهاء الشيعة، الذي اعتمد في المادة 1119 من القانون المدنيّ في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، يمكن للمرأة الحصول على الوكالة في الطلاق نيابةً عن الزوج، لها أو لشخص ثالث، عن طريق الاشتراط ضمن عقد النكاح، فتكون مخوّلة تطليق نفسها في موارد معيّنة وموضّحة في الشرط، كما يسعها أن تشترط تطليق الزوج إيّاها ضمن شروط محدّدة[1].

ولكنّ هذا السؤال يبقى يدور في الأذهان: لماذا ميّز الإسلام من حيث الحكم الأوّليّ بين المرأة والرجل، وخصّص حقّ الطلاق بالزوج؟ فحتّى في الموارد التي أتاح للمرأة حقّ الانفصال لا بدّ من بلوغ هذا الحقّ بواسطة إجبار الزوج على الطلاق، أو تنفيذ القاضي له، بل وفي الموارد التي تقدم المرأة على تطليق نفسها أيضاً يكون ذلك من باب النيابة والوكالة عن الزوج.

نبتدئ الجواب عن هذا السؤال ببيان الفارق بين النكاح الدائم والمنقطع بصورة مختصرة. فالإسلام شرّع هذين النحوين من النكاح مع جملة من الاختلافات الجوهريّة في الخصائص والأهداف والشروط؛ إذ الغرض الأساس من تشريع الزواج المؤقّت هو إشباع الحاجات الجنسيّة إشباعاً مشروعاً، وعدم لحاظ وظائف أخرى من قبيل التناسل وتربية الأبناء، والإغضاء عن الوظائف الاقتصاديّة كأهداف أساس لهذا النوع من

(1) صفّار، «وضع حقوقى زن در انحلال نكاح از طريق طلاق وفسخ» (الوضع الحقوقي للمرأة عند انحلال النكاح عن طريق الطلاق والفسخ)، مقال في كتاب: بازپژوهشى حقوق زن (بحث في حقوق المرأة)، ج 2، ص 116 ـ 121.

النكاح. فهذا النحو الرامي إلى سدّ احتياجات مرحليّة، والمقرون بأقلّ ما يمكن من الالتزام والمسؤوليّة، لا يحتاج إلى أكثر من عقد قصير الأمد، ولا يتناسب مع وضع قيود قانونيّة شديدة تقيّد إرادة الأفراد. ومن هنا، لا يلزم الطلاق ـ ولا يصحّ ـ لإنهاء النكاح المؤقّت، وإنّما ينتهي العقد وينفصل الزوجان عن بعضهما بانقضاء المدّة المتّفق عليها، أو هبة الزوج المدّة المتبقّية للزوجة. وعليه، لا مجال لطرح قضيّة اختصاص حقّ الطلاق بالزوج في هذا النحو من النكاح، بل إنّ زمن ابتداء العلاقة الزوجيّة وانتهاءها يخضع لتوافق الطرفين.

وفي المقابل، فإنّ الزواج الدائم وبسبب الأهداف المهمّة الملحوظة في تشريعه يعتبر نمطاً منطوياً على المسؤوليّة والالتزام، ويحتاج إلى عقد ثابت وطويل الأمد، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ احتمال بروز اختلال في ارتباط وثيق وطويل حقيقة لا مناص منها؛ ولذا كان المقنّن في الإسلام بصدد وضع تدبيرٍ يضمن له تحقيق ثلاثة أهداف في آن واحد: 1 ـ إحراز ثبات الزواج وديمومته قدر الإمكان. 2 ـ الحيلولة دون وقوع الظلم والجور. 3 ـ التمهيد لإمكان الانفصال القانونيّ للزوجين في ظروف خاصّة. ومن هنا، عمد الإسلام لتحقّق الهدف الثالث إلى تشريع أصل الطلاق، وخالف بذلك عدداً من الأنظمة الحقوقيّة التي منعت الطلاق منعاً باتّاً. لكنّ المشكلة الأساس ترتبط بالهدفين الأوّلين، فهل أنّ التدبير الذي اتّخذه الإسلام القاضي بإعطاء حقّ الطلاق إلى الزوج هو السبيل الأمثل لتحقيق ذينك الهدفين؟ والحال أنّ خيار تساوي الزوجين في امتلاك حقّ الطلاق بات له أنصار كثر، وتمّ الاعتراف به رسميّاً في معظم الدول الغربيّة!

الظاهر أنّ هذا الخيار غير مقبول في الإسلام لعدم انسجامه مع

الهدف الأوّل من الأهداف المذكورة (ثبات الزواج)، وخير شاهد على عدم الانسجام هذا هو معدّلات الطلاق المرتفعة في المجتمعات الغربيّة التي قنّنت تساوي الزوجين في حقّ إجراء الطلاق[1]. وفي النتيجة، سيكون الخيار الأفضل هو امتلاك أحد الزوجين حقّ الطلاق، وتوفير الحماية للآخر إزاء كل أشكال الظلم والتعسّف. وفي الوقت الذي وافق الإسلام على هذا الخيار، رجّح الاحتمال الأول من بين احتماليْ امتلاك الزوج حقّ الطلاق وتوفير الحماية للزوجة من الظلم، أو امتلاك الزوجة حقّ الطلاق والوقوف إلى جانب الزوج حيال الظلم. ومع أنّ النصوص الدينيّة لم تذكر دليلاً واضحاً على هذا الترجيح، إلّا أنّه يمكن أن يقال بدخالة مجموعة من الفوارق الطبيعيّة والاجتماعيّة بين الرجل والمرأة في هذا الأمر، وإن تعذّر اعتبار كلّ واحد من هذه الاختلافات وحده علّةً مستقلّةً أو شرطاً كافياً في هذا المجال.

وبشأن الفوارق الطبيعيّة بين الجنسين، يمكن الإشارة إلى موارد مثل: شدّة إحساس الرجل بالحاجة الجنسيّة إلى المرأة مقارنةً بحاجة المرأة إلى الرجل، وغلبة روح التسلّط والهيمنة على الرجل مقابل روح الانقياد والتسليم الغالبة على المرأة، وبشكل عامّ تفاوت الرجل والمرأة في طبيعة شعورهم تجاه بعضهم. وقد أورد الشهيد **مطهري** في كتابه «نظام حقوق المرأة في الإسلام» بعض تلك الاختلافات اعتماداً على الدراسات في علم النفس، فقال في توجيه اختصاص حقّ الطلاق بالرجال دون النساء:

---

(1) فكمثال على ذلك، يؤول زواج واحد من كلّ زواجين تقريباً في أمريكا إلى الطلاق، انظر: Ward and Stone, **Sociology for the 21st Century,** p. 296.

الطبيعة هي التي رسمت علاقة المحبّة بين الزوجين بهذه الصورة، فجعلت المرأة مجيبة للرجل. فمحبّة المرأة الأصيلة والراسخة ما هي إلّا انعكاس لمحبّة الرجل واحترامه إيّاها؛ ولذا فحبّ المرأة للرجل معلول لمدى حبّه لها ومرتبط بمقدار انشغافه بها. فالطبيعة وضعت مفتاح المحبّة بين الطرفين بيد الرجل؛ فلو أحبّ الرجل المرأة وكان وفيّاً لها بادلته الشعور بالمحبّة والوفاء أيضاً... والطبيعة منحت الرجل مفتاح الفسخ الطبيعيّ للنكاح، أي إنّ الرجل هو يدفع المرأة إلى الشعور بالبرود وعدم الرغبة فيه من خلال إبداء عدم محبّتها وعدم الوفاء لها، خلافاً لما لو انطلقت مشاعر البغض والتنفّر من المرأة، حيث لا تترك أثراً على محبّة الرجل وولعه، بل قد تؤدّي إلى زيادة شغفه أحياناً. ومن هنا، فإنّ عدم اهتمام الرجل بالمرأة يفضي إلى عدم الاهتمام من الطرفين، بينما عدم غرام المرأة لا يسفر عن مبادلة الرجل لها نفس الشعور. فتلاشي محبّة الرجل مساوق لموت الزواج ونهاية الحياة الزوجيّة، في حين أنّ انعدام محبّة الزوجة لزوجها يجعله مريضاً محتضراً يُرتجى شفاؤه وتحسّن حالته[1].

كما إنّ غلبة العقلانيّة وبُعد النظر لدى الرجال وغلبة العواطف

---

(1) مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 316، 317. يشار إلى أنّ بعض الكتّاب أشكل على الأستاذ مطهري بأنّ هذا اللون من الاستدلال من مصاديق استنتاج «الوجوب» من «الوجود» (انظر: محمد منصور نجاد، مسئله زن: اسلام وفمنيسم (قضية المرأة والإسلام والنسويّة)، ص 198). لكنّه لم يفرّق بين مسألة الاستنتاج المنطقيّ للوجوب من الوجود وبين مسألة ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد الواقعيّة؛ ففي المسألة الأخيرة ـ حيث كان كلام الشهيد مطهري ناظراً إليها على أحد الاحتمالات ـ ليس الهدف استنتاج الأحكام الشرعيّة والحقوقيّة من قوانين الطبيعة، بل المقصود مجرّد إراءة التناسب بين نظام التشريع ونظام التكوين.

والأحاسيس لدى النساء يمكن أن تشكّل أحد الأدلّة المحتملة على اختصاص حقّ الطلاق بالرجل دون المرأة.

وإذا ما أريد بيان الاختلافات الاجتماعيّة المؤثّرة في إعطاء حقّ الطلاق إلى الرجال، فلا بدّ من الإشارة إلى قضيّة الأدوار الاقتصاديّة المتباينة بين الجنسين؛ وبعبارة أخرى: لربّما هناك تأثير لموضوع التكاليف الماليّة للزواج والطلاق التي وضعها الإسلام على عاتق الرجل، وأعفى منها المرأة، في إعطاء الرجل حقّ الطلاق.

وكيف كان، فإنّ الإسلام قصر حقّ الطلاق على الرجال بهدف توفير الدعم والحماية للنساء، ووضع أمامهنّ طرقاً لفكّ رباط النكاح إن شئن. وثمّة فرضان في هذا المجال: الأول موافقة الزوج على طلب المرأة الطلاق، والثاني رفض سؤالها الطلاق. فعلى الفرض الأول تتوفّر إمكانيّة الطلاق التوافقيّ دون الحاجة إلى دفع المرأة مبلغاً من المال، مضافاً إلى إمكان انفصال المرأة عبر طلاق الخلع أو طلاق المباراة(1)؛ بحيث يتسنّى للمرأة الحصول على الطلاق لقاء دفع مبلغ من المال لزوجها أو بذل مهرها أو جزء منه له(2). وأما على الفرض الثاني، فبقطع النظر عن

---

(1) الخلع إذا كان الطلاق نتيجة كراهة الزوجة لزوجها، والمباراة نتيجة لكراهة كلّ منهما الآخر.

(2) توهّم بعض أنّ المرأة في هذا النوع من الطلاق مختارة تماماً في الانفصال عن زوجها، فهي ليست بحاجة إلى إجراء الزوج لصيغة الطلاق ولا إحراز موافقته عليه (انظر: مهريزي، **شخصيت و حقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص 456). لكنّ الروايات المتعدّدة التي نسبت طلاق الخلع إلى الرجل أو التي أكّدت على رضا الطرفين تبطل هذا الرأي (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 1 من كتاب الخلع والمباراة، ص 488 و 489؛ باب 4، ص 495، ح 5؛ باب 6، ص 497، ح 4؛ باب 7، ص 499، ح 4).

مسألة التحكيم في مورد الشقاق[1] التي قد تكون خاتمتها الطلاق[2]، وكما أشرنا في مستهلّ البحث، سيتمّ تلافي إقدام الزوج على الإضرار بالزوجة عمداً أو سهواً من خلال تدخّل القضاء، عن طريق إجبار الزوج على الطلاق، أو إجراء الطلاق على يد الحاكم نفسه[3].

وفي النتيجة، يمكن القول: بقطع النظر عن آليّة الاشتراط ضمن العقد، إنّ الإسلام ميّز بين المرأة والرجل من حيث حقّ اختيار الانفصال. وأمّا قاعدة الشرط ضمن العقد فتتيح للمرأة إمكان اتّخاذ القرار في أمر الطلاق باعتبارها ملحوظة يستفاد منها في القواعد والأحكام الأوليّة؛ ذلك أنّ المرأة ـ فضلاً عن كونها قادرة على الحصول على حقّ الطلاق عن طريق اشتراط الوكالة عن الزوج ـ بوسعها أيضاً الاشتراط على الزوج ضمن العقد أن لا يطلّقها، وهي بذلك تقيّد حقّ الزوج في الطلاق، أو تحول نهائيّاً دون تنفيذ هذا الحقّ[4].

ولكن يتبادر إلى الأذهان هذا الإشكال: إنّنا أشرنا في الأسطر الماضية وعند تبرير عدم التساوي بين الرجل والمرأة في امتلاك حقّ الطلاق إلى موضوع ضمان ثبات الزواج؛ والحال أنّ تعميم هذا الحلّ القانونيّ وإفادة النساء منه بصورة واسعة يهدّد ثبات الأسرة ويعرّضها إلى

---

(1) «وأمّا الشقاق فهو أنّه إذا كره كلّ واحد من الزوجين الآخر، ووقع بينهما الخصومة، ولا يصطلحان لا على المقام ولا على الطلاق» (الطوسي، **النهاية**، ص 531).

(2) انظر في موضوع التحكيم: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 31، ص 209 ـ 217.

(3) انظر: مطهري، ، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 347 ـ 359.

(4) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 20 من أبواب المهور، ص 30، ح 4؛ الإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج 5، ص 170 ـ 173.

الخطر؛ وفي المحصّلة ينتقض التوجيه المذكور. ومن هذا المنطلق، يبدو أنّ الأفضل هو السعي لتقليص الاستفادة من هذا الطريق وقصره على ظروف خاصّة، بدلاً من الترويج لتعميم الاستفادة منه على نطاق واسع، ولا سيّما مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ إمضاء الإسلام له لا يعني بالضرورة الحضّ عليه، كما إنّ الإسلام سيقف منه موقف الرافض إن كانت له تبعات مثل تداعي بنيان الأسرة.

3 ـ 12 . الولاية وحضانة الأطفال

إنّ تعيين مفهوم الولاية على الطفل الصغير أو المجنون وتحديد سعة دائرته بصورة دقيقة يتطلّب بحثاً مستقلاً، وهو خارج عن نطاق هذه الدراسة؛ ولذا سوف نكتفي بالإشارة إلى أنّ الولاية في مفهومها الواسع تدلّ على نوع من الحق في التصرّف في أموال شخص آخر أو شؤونه، ولها مراتب متباينة شدّةً وضعفاً؛ فمراتبها العليا تشمل الولاية على التصرّف في الأموال والولاية على التزويج، ومراتبها الدنيا تنطوي على أمور من قبيل حقّ الحضانة وحقّ التأديب للطفل.

على أنّ مراتب الولاية غير ملازمة بعضها لبعضها الآخر بحسب الروايات، فإثبات أيٍّ من الولاية والحضانة لا يستلزم إثبات الأخرى؛ فعلى سبيل المثال، جرى التصريح في إحدى الروايات المعتبرة التي سنتطرّق إليها في السطور اللاحقة بالتمييز بين حضانة الأمّ بعد موت الأب وولاية الوصيّ على أموال الولد؛ ولذا لا إشكال في ثبوت الولاية والحضانة لشخصين في آن واحد (كالأب والأمّ، أو الجدّ للأب والأمّ، أو الوصيّ والأمّ). كما تسالم الفقهاء على هذا التفريق، فبرغم تصريحهم بأنّ الحضانة من مراتب الولاية وأقسامها عمدوا دائماً إلى

التفكيك بينهما، ومن ذلك أنّهم صرّحوا أنّ ولاية الجدّ للأب على أموال الطفل (عقب وفاة والده) لا تستلزم حقّ الحضانة ولا تؤثّر على أولويّة الأمّ في الحضانة[1]، كما ذهبوا إلى أنّ حضانة الطفل اللقيط تثبت للملتقط والمتكفّل به، لكنّهم رفضوا المراتب الأعلى للولاية كالإنفاق عليه[2]. وعلى أيّ حال، ما نرومه هنا دراسة الأبعاد الجنسيّة للموضوع فقط.

إنّ التمييز بين الأب والأمّ في المراتب العليا من الولاية على الأبناء، أي الولاية على التصرّف في أموال الطفل الصغير أو المجنون والولاية على تزويجه، ممّا أجمع عليه علماء الشيعة كافّة وأغلب علماء أهل السنّة[3]. وفضلاً عن هذا الإجماع، يمكن العثور على شواهد في الروايات دالّة على هذا الأمر، منها رواية صحيحة السند متضمّنة لكون ولاية الطفل بعد موت أبيه تكون للوصيّ وإن كان في حضانة الأمّ[4]. كما أكّدت بعض الروايات المعتبرة على أنّ نكاح الطفل غير البالغ لا يكون صحيحاً ونافذاً إلّا إذا جرى العقد على يد أبويه[5]. وبقطع النظر

(1) انظر: الحلّي، **مختلف الشيعة**، ج 7، ص 314.

(2) انظر: الحلّي، **تذكرة الفقهاء**، ج 2، ص 273.

(3) انظر: المصدر نفسه ص 80 و 586.

(4) نصّ الرواية: عن أبي عبد الله (ع)، في رجل مات وترك امرأة ومعها منه ولد، فألقته على خادم لها، فأرضعته ثم جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصيّ، فقال: «**لها أجر مثلها وليس للوصيّ أن يخرجه من حجرها حتّى يدرك ويدفع إليه ماله**»، (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 71 من أبواب أحكام الأولاد، ص 179).

(5) نصّ الرواية: سألت أبا جعفر (ع) عن الصبيّ يزوَّج الصبيّة. قال: «**إن كان أبواهما اللذان زوّجاهما فنعم جايز**»، (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 6 من أبواب عقد النكاح، ص 209، ح 8؛ وانظر كذلك: باب 12، ص 220).

عن ذلك، فإنّ الرجوع إلى الأصل العمليّ أيضاً الذي يعدّ من آخر مراحل الاستدلال الفقهيّ ويؤتى به لرفع الشكّ يقتضي التوصّل إلى هذه النتيجة، أي التمايز بين الأبوين؛ لأنّ ولاية الأب والجدّ من قبله على الطفل الصغير والمجنون ثابتة قطعاً، بينما يُشكّ في ولاية الأمّ عند صرف النظر عن الأدلّة المذكورة؛ ولذا يُحكم بعدم ولايتها؛ لأنّ مفاد أصل عدم الولاية هو أنّه لا ولاية لأحد على أحد إلّا إذا ثبتت بالدليل الشرعيّ[1]. ومن هنا، لا يصغى إلى كلام بعض الكتّاب المعاصرين الذي أنكر وجود دليل واضح على هذا الأمر[2].

وأمّا في ما يتّصل بحضانة الأبناء فما يمكن قوله هنا باختصار هو: إنّ حضانة الأبناء حتّى نهاية العامين (مرحلة الرضاع) وفقاً للأدلّة الروائيّة المعتمدة حقّ للأمّ، وإنّ هذا الحقّ بعد سبعة أعوام ينتقل إلى الأب؛ وأمّا ما بين العامين والسبعة أعوام فيمكن طبقاً لبعض المباني في أصول الفقه إثبات حقّ حضانة الأمّ، من دون فرق بين الولد والبنت [15].

وبشأن حقّ الرقابة على الأطفال وتأديبهم، فبما أنّنا لم نجد دليلاً واضحاً في الآيات والروايات على هذا الموضوع، ولم نلاحظ تمييزاً بين الوالدين في سيرة العقلاء والمتشرّعة، يبدو أنّهما يتمتّعان بحقّ متساوٍ في هذا المجال في إطار الضوابط الشرعيّة.

وفي الختام، ومن باب الاستنتاج وتوضيح رؤية الإسلام في هذا الخصوص، نشير إلى بضع نقاط:

---

(1) انظر: الحلّي، **مختلف الشيعة**، ج 7، ص 107.

(2) انظر: مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص 364.

الأولى: إنّ الإسلام حصر الولاية على أموال الطفل الصغير أو المجنون والولاية على تزويجه بالآباء، ولم يمنح الأمّهات هذا النحو من الولاية. ويبدو أنّ مبرِّر هذا التمييز هو أنّ الإسلام جعل نموذج الفصل بين الأدوار على أساس الجنس، والمسؤوليّة الاقتصاديّة للرجل بصورة خاصّة دخيلةً في مسألة الولاية على الأبناء؛ أي بما أنّ مهمة تأمين نفقة الطفل واقعة على عاتق الأب والجدّ من قبله، فإنّ لهما الحقّ في الإشراف على أموال الطفل المحتاج إلى قوامة، ولهما حقّ تزويجه (في ضوء الجوانب الماليّة للزواج)، لا أنّ الإسلام يرى المرأة ذاتاً فاقدة لأهليّة التصدّي للولاية على الأبناء من الأساس، والدليل على هذا المدّعى وجود رواية معتبرة دالّة على صحّة إيصاء الرجل إلى المرأة[1]، ونقل إجماع فقهاء الشيعة على هذا الأمر[2]. بناءً على ذلك، بمقدور الأب أن يوصي إلى الأمّ أو أيّ امرأة أخرى بالولاية على أبنائه والقيمومة عليهم عقب وفاته[3]، وهذا دليل على أهليّة المرأة الذاتيّة للتصدّي إلى أمر الولاية على الأبناء.

الثانية: إنّ الإسلام ميّز بين الجنسين في مسألة الحضانة أيضاً، لكن لا يمكن اعتبار هذا التمييز مضرّاً بالإناث؛ لأنّه بقبول المبنى القائل: إنّ حضانة الصبيّ والصبيّة من حقّ الأمّ حتّى يبلغان سبعة أعوام، ونظراً إلى أنّ مرحلة الحضانة تنتهي ببلوغ الطفل، فيكون له بعد البلوغ اتّخاذ القرار

---

(1) نصّ الرواية: سألت أبا الحسن (ع) عن رجل أوصى إلى امرأة وشرّك في الوصيّة معها صبيّاً، فقال: «**يجوز ذلك، وتمضي المرأة الوصيّة، ولا تنتظر بلوغ الصبيّ...**»، (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 13، باب 50 من أبواب أحكام الوصايا، ص 439).

(2) انظر: الطوسي، **المبسوط**، ج 4، ص 52؛ الكركي، **جامع المقاصد**، ج 11، ص 278.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 54.

بالإقامة مع الأب أو الأمّ، تكون حضانة الأمّ مشتملة على نصف مرحلة حضانة البنين وأكثر من نصف مرحلة حضانة البنات، وذلك منذ الولادة حتّى بلوغ الطفل سبعة أعوام، إذ تشتدّ حاجة الطفل إلى أمّه في هذه الفترة. هذا، فضلاً عن بقاء حقّ الأمّ باللقاء بالابن ـ ولداً كان أم بنتاً ـ حتّى بعد انتهاء فترة الحضانة.

الثالثة: الإطار الذي حدّده الإسلام لولاية الأبناء وحضانتهما ليس بالإطار الحقوقيّ المغلق والمطلق؛ ذلك أنّ الاشتراط ضمن العقد متاح في هذه المسألة كما في المسائل السابقة، بمعنى أنّه يسع المرأة ـ إن شاءت ـ الاشتراط على زوجها في أن تكون وكيلة له في التصرّف في أموال الطفل أو تزويجه، إذن بإمكانها أن تحصل على حقّ التصرّف في أموال الأطفال أو تزويجهم في حال حياة الزوج أيضاً، أو الاشتراط عليه في أن تكون وصيّةً له على الأبناء؛ وبالتالي، تنال ولاية الأبناء بعد موت الزوج عند عدم الجدّ من طرفه. وكذلك يمكن للمرأة أن تشترط ضمن العقد بقاء أبنائها إلى جانبها حتّى نهاية مرحلة الحضانة، مثلما يجوز للرجل ذلك.

الرابعة: إنّ الالتفات إلى النقاط الآنفة يوضح بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ ولاية الأطفال وحضانتهم في الإسلام خاضعة للاحتياجات الماليّة والعاطفيّة للوالدين والأبناء، وتابعة لنظام الأدوار الجنسيّة الأكثر انسجاماً، كما نرى أنّ إلصاق تهمة التبعيّة للنظام الأبويّ غير صحيحة؛ إذ لا تلازم بين مفهومي التمييز بين الأدوار الجنسيّة والنظام الأبويّ، فلا يقال بهذا التلازم إلّا عبر التساهل والتجاهل.

3 ـ 13. خلاصة واستنتاج

يمكن بحث رؤية الإسلام حول إدراة الأسرة على صعيدي الحقوق والقيم؛ فعلى صعيد الحقوق يطرح الإسلام نموذجاً مرناً نوعاً ما عن إدارة الأسرة، إذ يضطلع الزوج (الأب) بمسؤوليّة الإدارة رسميّاً ضمن بعض السلطات المحدودة مقابل بعض الوظائف المعيّنة. أمّا الحقوق أو السلطات الأساس التي يمارسها الزوج (الأب) في الأسرة فهي: حقّ التمكين الجنسيّ من قبل الزوجة، حقّ الإشراف على خروجها من المنزل، حقّ الطلاق والولاية على الأبناء، ويتفرّع عليها عدد من الحقوق الفرعيّة الأخرى نحو حقّ تعيين محلّ السكن، وحقّ العقوبة في حالة النشوز؛ وفي مقابل ذلك ينهض الزوج بجملة من الالتزامات والوظائف حيال الزوجة والأبناء، أبرزها توفير النفقة أو التكاليف الماليّة للأسرة. ومفهوما قوامة الزوج وولاية الأب في الأدبيّات الإسلامية يعبّران عن إدارة الرجل للأسرة، ويتبادر منهما معنى خاصّ من الإدارة يمتزج فيه الحقّ مع التكليف، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، وُضعت تدابير احترازيّة للتدخّل القضائيّ بغية ضمان الحقوق والالتزامات في الأسرة، تقوم أساساً على ركيزة مفاهيم الإضرار والعسر والحرج، وبتطبيقها تتبدّد كثير من مخاوف تضييع حقوق المرأة. ويضاف إلى ذلك، إمكان تقليص سلطات الرجل في الشؤون الإداريّة إلى حدٍّ ما عن طريق الاشتراط ضمن العقد، وقد أشير إلى تطبيقات هذه الآليّة في البحوث السابقة.

ويتحتّم علينا هنا بسط الكلام في نقطة حول الاشتراط ضمن العقد، وهي أنّ مشروعيّة الشرط ضمن العقد حسبما ورد في الروايات وأكّد عليه الفقهاء لا تعني إمكان أن يشترط طرفا العقد كلّ ما يشاؤون في مضمون

ذلك العقد، بل إنّ الاشتراط ضمن العقد نفسه مشروط بشروط عديدة، أهمّها عدم مخالفة كتاب الله وسنّة النبيّ الأكرم (ص) ، وعدم نقض ماهيّة العقد؛ بمعنى عدم نفوذ أيّ شرط مخالف للقرآن والسنّة ولماهيّة العقد. وعلى هذا الأساس، ليس المقصود من إمكان تقليص سلطات الرجل عبر الاشتراط ضمن العقد هو سلب حقوقه الأربعة المذكورة منه، أو نقلها إلى المرأة؛ ذلك أنّ شرطاً كهذا ساقط عن الاعتبار بسبب مخالفته للكتاب والسنّة، وإنّما المقصود أنّه يؤخذ على الرجل تعهّد يتنازل بموجبه عن إعمال حقّه، أو يُشرك المرأة في النتائج العمليّة لهذا الحقّ بطريقٍ ما كالوكالة، مع الحفاظ على حقّه في الأمور الآنفة. فعلى سبيل المثال، ليس للمرأة أن تشترط أن لا يكون للرجل حقّ الطلاق أو الولاية على الأبناء، في حين يسوغ لها أن تشترط أن لا يطلّقها الرجل، أو يوكّلها في الطلاق أو التصرّف في أموال الأبناء.

وبهذا يتبيّن أنّه لو افترض أنّ امرأة أرادت الاستفادة من الشرط ضمن العقد لوقف جميع الحقوق الأصليّة والفرعيّة للزوج، فعملها هذا فاقد للشرعيّة؛ لأنّ هكذا شرط مخالف لأصل القوامة المستقى من القرآن الكريم، وبالتالي يكون لاغياً وباطلاً. وبعبارة أخرى: لا تكون الشروط ضمن العقد ذات نفوذ شرعيّ إلّا مع الحفاظ على صفة القوامة للزوج بصورة عامّة.

وأمّا على مستوى القيم فلا يلاحَظ في النصوص الدينيّة ما يحثّ على تقليص سلطات الزوج (الأب) اعتماداً على السبل الحقوقيّة، بل المستفاد من مجموع الوصايا الاستحبابيّة للدين أنّ لدى الإسلام تقييماً إيجابيّاً تجاه النهوض بمكانة الأزواج (الآباء) في الأسرة، على غرار الارتقاء بمستوى الزوجات (الأمّهات) في الأسرة أيضاً. على أنّ هذا لا

يعني أنّ الإسلام يغضي عن تقليص سلطات الرجل وحقوقه في هذا المجال؛ لأنّ استراتيجيّة الإسلام ترتكز على أساس القيام بذلك التقليص عبر الطرق التربويّة والأخلاقيّة، وقد أثبتت التجارب أنّه لا تأثير لأيّ عامل من عوامل السيطرة الاجتماعيّة بقدر التحكّم الداخليّ، الإيمانيّ والأخلاقيّ. وبصورة عامّة، فإنّ الأسرة التي يزدان أفرادها بالفضائل الأخلاقيّة لا تعاني من الجانب الاستبداديّ (النظام الأبويّ أو نزعة الأمومة) في الإدارة؛ بسبب سيادة أجواء الاحترام المتبادل والمحبّة والمودّة، وإنّما تنعم بنسق قائم على التفاهم والانسجام الفكريّ، وهو ما عبّر عنه بعض بالإدارة المشتركة (الشورى) في العلاقة داخل الأسرة والإدارة التنفيذيّة للرجل في علاقة الأسرة بالمجتمع[1].

وأمّا السبب في أنّ الإسلام رجّح رقابة الأزواج (الآباء) الأخلاقيّة على أسرهم وحثّ عليها بدلاً من منحى الرقابة الحقوقيّة، فبقطع النظر عن كونها أكثر جدوى وتأثيراً، يمكن الإشارة إلى بعض الأسباب الأخرى؛ منها أنّ الرقابة الحقوقيّة في بعض الأحيان لا تتلاءم مع مقتضيات الخصائص الجنسيّة الطبيعيّة للرجل (كما لو كان مفاد الشرط ضمن العقد تقليص حقوق الزوج الجنسيّة المتعارفة، أو إجباره على ترك الطلاق إلى الأبد)[2]. كذلك قد تؤدّي الرقابة الحقوقيّة للزوج (الأب)

---

(1) انظر: جعفري، **ترجمة وتفسير نهج البلاغة**، ج 11، ص 268 و 274.

(2) اعتُبر شرط عدم الطلاق وعدم الزواج على المرأة صحيحاً ونافذاً في رواية معتبرة؛ لكنّ الإمام (ع) وبّخ الرجل الذي وافق على هذا الشرط بتعبير: «**بئس ما صنع**»، معلّلاً ذلك باحتمال تبدّل رأيه تبعاً لتأثّره بتغيّر الظروف الجسديّة والنفسيّة والاجتماعيّة للشخص في المستقبل القريب أو البعيد: «**وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 20 من أبواب المهور، ص 30، ح 4).

إلى إضعاف دوره في الإشراف على الزوجة والأبناء (كما لو اشترطت الزوجة حريّة مطلقة في الخروج من المنزل، أو الحضانة التامّة للأبناء). وبذلك يُلغى تأثير أحد الوسائل الفاعلة في الرقابة الاجتماعيّة.

النقطة الهامّة الأخرى هي التأثير المتفاوت لهذين الأسلوبين في استقرار الأسرة وتدعيم مكانتها؛ فمن الجليّ أنّ التعاطي الحقوقيّ الصرف، وتجاهل الجوانب العاطفيّة الكامنة في الروابط الأسريّة، أو عدم العناية بها، التي قلّما نجد لها نظيراً في العلاقات الإنسانيّة، لا يتضمّن أفقاً واضحاً ومستقبلاً زاهراً لمؤسسّة الأسرة. حقّاً، لو كُبّل الرجل في الأسرة بشتى القيود، إدارياً وعاطفياً وجنسياً و. . . ، فما حجم ازدهار العواطف الإنسانيّة النبيلة والمودّة والمحبّة التي عدّها الباري عزّ وجلّ من آياته في تلك الأسرة؟ وعلاوةً على ذلك، سينجم عن وضع قيود حقوقيّة شديدة على الزوج، وسلبه مزيداً من سلطاته واختصاصاته، نقل شطر واسع من النزاعات العائليّة إلى خارج نطاق الأسرة وإلى النظام القضائيّ على وجه التحديد لتسويتها وإيجاد الحلول لها، ولا يخفى حجم الأضرار التي تلحق الأسرة وتؤثّر على التوادّ والمحبّة فيها نتيجة هذا الأمر.

والطريف أنّه حتّى بعض أنصار الحركة النسويّة المتطرّفين في العقد السابع من القرن الماضي أيضاً انصاعوا لهذا الأمر، فأكّدوا في تحليلهم للنزاعات الزوجيّة على عامليْ حرمان الزوج من الاسترضاء العاطفيّ بسبب المنع من المودّة الموجودة في الأواصر العائليّة المتقاربة، وإحساس المرأة بالأسر وحرمانها من الشعور بالتشخّص(1)؛ لكنّهم برغم تشخيص الداء لم يتمكّنوا من وصف الدواء الناجع.

(1) Okley, **Woman's Work: The Housewife, Past and Present,** p. 64.

وفي المقابل، ينسجم منحى الرقابة الأخلاقيّة الذي دعا إليه الإسلام انسجاماً تامّاً مع استحكام الأسرة؛ لأنّ الارتقاء بمكانة المرأة لا يتعارض مع تعزيز احترام الزوج (الأب) ورفع منزلته وتلبية احتياجاته الجسديّة والروحيّة، بل إنّ هذا المنحى يسعى إلى تحقيق هذين الهدفين في آن واحد وبصورة متوازية استناداً إلى التربية والمتابعة الأخلاقيّة. قال الشهيد مطهّري في هذا الصدد:

إنّ الإسلام، في الوقت الذي أطلع النساء على حقوقهنّ الإنسانيّة ومنحهنّ شخصيّة وحرّيّة واستقلالاً، لم يدفعهنّ إلى التمرّد والعصيان والطغيان والتشاؤم من جنس الرجل مطلقاً. فالنهضة الإسلاميّة للمرأة كانت نهضة سلميّة... ولم تلغِ احترام الآباء لدى بناتهم ولا احترام الأزواج لدى زوجاتهم، ولم تزعزع ركائز الأسرة، ولم تُثِرْ تشاؤم النساء تجاه الحياة الزوجيّة والأمومة وتربية الأبناء[1].

ومن الواضح أنّ هذه الرؤية لا تتجاهل الرقابة الحقوقيّة، وإنّما تستفيد منها عند الضرورة لوقف تجاوز الرجال الذين لا يرعون الحدود الإلهيّة والحقوق الإنسانيّة؛ لكنّ هذا الأمر ذو طابع ثانويّ ومكمّل، وإلّا فإنّ التوجّه الغالب في المنحى الدينيّ هو المتابعة والرقابة الأخلاقيّة.

وعلى هذا الأساس، لا ينطبق اصطلاح «النظام الأبويّ» بمعناه الدقيق على النسق الإسلاميّ في إدارة الأسرة؛ لأنّ الاقتدار الأكبر للرجل في الأسرة توافقيّ وتفويضيّ إلى حدٍّ كبير، بمعنى أنّ المرأة المسلمة الناشئة على التربية الإسلاميّة تعتمد المنحى الأخلاقيّ وتغضي عن معظم المطالب الحقوقيّة الممكنة لها، وتوافق على تسليم قيادها إلى الرجل

---

(1) مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 91.

طواعية وبمحض الاختيار. نعم، الإسلام يسبغ صفة الإلزام على اقتدار الرجل في حدّه الأدنى، وذلك من خلال ملاحظة بعض الاختلافات الجنسيّة والطبيعيّة، وكذلك الأدوار المناسبة لكلٍّ من الرجل والمرأة في المنظومة الأسريّة، لا أنّه يعتبرها امتيازاً خاصّاً للرجال على النساء.

ومن هنا، يتّضح أيضاً وجه التمايز بين النسق الإسلاميّ لإدارة الأسرة والأنموذج الديمقراطيّ الذي يدعو له كثير من المفكّرين المعاصرين، وهو لزوم وجود مدير واحد لإدارة دفّة الحياة الأسريّة أو عدم لزومه. وفي هذا السياق، عمد أحد الكتّاب المعاصرين في مقام ردّه لفكرة لزوم وجود مدير واحد في الأسرة إلى تشبيه المرأة والرجل بصديقين يعيشان مع بعضهما في جزيرة غير آهلة، من حيث إنّه لا يقول أحد بلزوم رئاسة أحدهما وإدارته لشؤون الأسرة؛ لأنّ الظروف الصعبة للحياة في مثل هذه الجزيرة توجب التعاون والتفاهم والمحبّة والانسجام والوئام الكامل بين الطرفين، وتزيل منهما روح الاستئثار بالسلطة والاستبداد؛ ومن هذا المنطلق، وبسبب العلاقة العاطفيّة الشديدة بين الرجل والمرأة وحاجتهما المتبادلة إلى بعضهما، بالإضافة إلى اطّلاعهما على الدور الذي يقع على عاتق كلٍّ منهما إزاء التحدّيات الخارجيّة المواجهة لحياتهما المشتركة، لا يبتلى الزوجان بالشعور بالرئاسة، ولا يجدان في أنفهسما حاجةً إلى وجود رئيس ومرؤوس في الأسرة. وفي مثل هذه الحالة، كلّما يدبّ الاختلاف بينهما يسعيان إلى حلّه بالحوار الهادئ والبنّاء الذي يؤول إلى التفاهم والتوافق بلا محالة[1].

---

(1) انظر: القبّانجي، **المرأة: المفاهيم والحقوق**، ص 123 ـ 124.

لكنّ هذه الرؤية تصطدم على ما يبدو بإشكالين أساسين على أقلّ التقادير: **الأول**، التوجّه الطوباويّ والتصوّريّ لهذه الرؤية؛ ذلك أنّ النموذج الديمقراطيّ أو أيّ نسق مقترح آخر لا يكون فاعلاً ومفيداً إلّا إذا أخذ بنظر الاعتبار الواقع النفسيّ والاجتماعيّ الموجود، ومنه ابتلاء كثير من الناس بالأنانيّة والغرور والاستبداد وباقي المثالب الأخلاقيّة، وليس من الصحيح المباشرة بصياغة نظامٍ للأسرة بعد افتراض عدم حصول هذه الأمور؛ والحال أنّ أيّاً من افتراضات هذا التوجّه بشأن المحبّة الشديدة والوعي وإحساس الزوجين بالحاجة المتبادلة غير متوائمة تماماً مع الواقع الملموس في المجتمع. **والثاني**، أنّ الاستبداد بالرأي والمثالب الأخلاقيّة المشابهة تشكّل أحد عوامل الاختلاف فقط، ولا يمكن إنكار الدور الهامّ لعوامل أخرى من قبيل التباين في الأذواق والسلائق ومستوى الإدراك في بروز الاختلافات.

وبالنظر إلى هذين الإشكالين، لا يكون انتظار حلّ جميع اختلافات النكاح عن طريق الحوار انتظاراً واقعيّاً وفي محلّه؛ ولهذا السبب كثيراً ما نرى تلك الاختلافات تختتم بالتوافق والتفاهم بين الزوجين، لكنّه توافق على الانفصال لا تفاهم على الوصال، والشاهد على هذا المدّعى ارتفاع وتيرة الطلاق التوافقيّ. وعليه، فإنّ تأكيد الإسلام على توحيد الإدارة في الأسرة يعكس مدى النظرة الواقعيّة لهذا الدين، وتصوّر أنّ هذه الرؤية متناسبة مع العصور الماضية وغير منسجمة مع الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمعات المتطوّرة الحاليّة ناشئ من الغفلة أو التجاهل.

الباب الثاني

التمايز الجنسيّ في المجتمع

الفصل الرابع

الدّين[1]

إنّ الصورة التي يحملها جلّ علماء الاجتماع للدّين بصفته مؤسّسة اجتماعيّة إلى جانب المؤسّسات الأخرى صورة شاحبة لا تكاد ترى لها اليوم أنصاراً وموافقين؛ لأنّ الالتفات إلى الجوانب غير المؤسّساتيّة للدين والاهتمام المتزايد بها، خاصّة في أديان من قبيل الدين الإسلاميّ، دفعت كثيرين إلى اعتباره شيئاً أوسع من المؤسّسة، بل ويفوقها أيضاً؛ ولكن مع ذلك، لا شكّ في أنّ الأديان تحوي عناصر مؤسّساتيّة ينطلق منها الإنسان لقضاء حاجاته المعنويّة، كالعبادة ومعرفة مبدأ الكون ومنتهاه.

هذا، وقد ذكر علماء اجتماع الدين تبعاً للاجتماعي **إميل دوركايم**

---

(1) الدين ذو استعمالات متعدّدة، وقد يؤدّي تجاهلها إلى سوء الفهم، لكنّ الاستخدام الرئيس له في تعاليم الوحي، وما أريد من مفردة الإسلام في هذا الكتاب ناظر إلى هذا الاستعمال؛ بمعنى أنّ هذا الكتاب بصدد بحث ما هي رؤية الإسلام والتعاليم الدينيّة حول موضوع الجنس؟ إلاّ أنّه بقطع النظر عن هذا الاستعمال، قد تُستخدم كلمة الدين في التجلّيات الفرديّة أو الاجتماعيّة، وهذا هو الاستخدام المراد في عنوان هذا الفصل.

(Emile Durkheim)، عدداً من الأبعاد كصفات مؤسّساتيّة مشتركة للأديان، وهي باختصار: المعتقدات الدينيّة ولا سيّما الاعتقاد بالأمور المقدّسة (مقابل الأمور الاعتياديّة وغير المقدّسة)، والتجربة الشخصيّة العرفانيّة أو السلوك المعنويّ، والشعائر والمناسك، ومجتمع المتديّنين[1]. كما يمكن الإشارة إلى جوانب أخرى نحو القيادة والمناصب المختلفة في المنظّمات الدينيّة، إضافة إلى الإعلام الدينيّ، التي تحظى بأهميّة في جزء من الأنظمة الدينيّة على الأقلّ. ونحن في هذا الفصل نروم دراسة رؤية الإسلام حول الجنس والجوانب المؤسّساتيّة للدين، استناداً إلى أبرز الأبعاد المذكورة.

4 ـ 1 . المعتقدات الدينية

ينصبّ جزء من انتقادات أنصار الحركة النسويّة للدين على المعتقدات الدينيّة أو المنسوبة إلى الدين الموحية ـ تصريحاً أو تلميحاً ـ بتفوّق جنس الذكور على جنس الإناث، وتعتبر العقائد المرتبطة بجنس الله وخلق الرجل والمرأة والمعصية الأولى من أهمّ تلك المعتقدات. إنّ كثيراً من أتباع النظريّة النسويّة يرفضون فكرة الربّ الأب، ويدعون إلى إله لا جنس له، وقد تمادى بعضهم فطرح فكرة الربّ الأمّ[2]. ومن الانتقادات الأخرى التي يوجّهها هؤلاء للأديان: الاعتقاد بخلق حوّاء من الضلع الأيسر لآدم المحفّز على تسلّط الرجال الدائميّ على النساء، والإيمان بخلق حوّاء (المرأة) لأجل آدم (الرجل)، واعتبارها المذنبة الأولى في قصّة إنزالها مع آدم من الجنّة بسبب الأكل من الشجرة

---

(1) Curry, et al., **Sociology for The Twenty - First Century**, p. 310 - 312.

(2) Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, vol. 15, p. 437 - 438.

الممنوعة، ومن ثمّ سريان ذنبها إلى النساء كافّة[1]. ولمّا كانت النصوص الإسلاميّة تحوي مضامين قريبة من التعاليم اليهوديّة والمسيحيّة، فمن اللازم بحث الرؤية الإسلاميّة في هذا الخصوص.

4 ـ 1 ـ 1. جنس الله

لا يوجد في النصوص الدينيّة في الإسلام نصٌّ يثبت الجنس لله تبارك وتعالى، بل إنّ الجنس بمفهومه المتعارف في عالم الممكنات محال في حقّ الله سبحانه؛ لأنّ هذا المفهوم يستلزم الحاجة إلى جنس مخالف للتناسل والإنجاب، في حين أنّ الله منزّه عن الحاجة وعن المثيل والنظير. غاية الأمر، النقطة الوحيدة التي أوقعت بعضاً في الاشتباه بأنّ الله تعالى ـ بقطع النظر عن لفظ الجلالة الذي لا يحمل معنى جنسيّاً خاصّاً ـ ذُكر في القرآن الكريم بلفظ المذكّر دائماً[2]؛ لكنّ الملمّين بقواعد اللغة العربيّة يعلمون جيّداً أنّ استعمال الصفات والضمائر وأسماء الإشارة للمذكّر والمؤنّث في هذه اللغة لا يدلّ بالضرورة على الذكورة والأنوثة الحقيقيّة، بل إنّ تذكير كثير من الكلمات وتأنيثها لفظيّ أو مجازيّ فقط؛ فعلى سبيل المثال، ألفاظ مثل القمر، النجم، البحر، الشجر، استُعملت بصورة المذكّر، بينما كان التأنيث اللفظيّ من نصيب كلمات من قبيل الشمس، السماء، الأرض، الروح، وغيرها. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن يستفاد من استعمال صفات وضمائر وأسماء إشارة مذكّرة بشأن الله تعالى أنّه موجود مذكّر على نحو الحقيقة، كما لو كان

(1) Cf. Clack and Whitcomb, "**Women's Spirituality**", **An Introduction to Woman's Studies,** p. 252.

(2) Ibid, p. 253.

الحديث عن الله قد تمّ بألفاظ مؤنّثة لما أمكن أيضاً استفادة الأنوثة الحقيقيّة منها.

يُذكر أنّ أنصار الحركة النسويّة تناولوا في بحث جنس الله في بعض الأحيان مسألة أنّ التصوّر المطروح لله في الأديان التوحيديّة يؤدّي بشكل من الأشكال إلى ظلم النساء والحطّ من شأنهنّ؛ لأنّه أسند إلى الله تلكم الخصائص المعدودة من صفات الرجال بحسب الرؤية التقليديّة، كالسلطة، والحكومة، والقدرة، وعدم الحاجة، وهذا التناظر والتشابه الكبير بين الرجال وبين الله مقارنةً إلى النساء أفضى إلى ظلم وجور وتمييز مفرط ضدّ النساء على مرّ التاريخ؛ ومن هنا، دعا هؤلاء النسويّين إلى إعادة النظر في مفهوم «الله» وتقديم صورة جديدة عنه. لكن، من الواضح جدّاً أنّ المطالبة بإعادة النظر في مفهوم الله نابعة من المبادئ الإلحاديّة ونزعة «اللاأدرية»، فالصفات الإلهيّة ليست من الأمور التي يستطيع شخص أو أشخاص متعدّدون إسنادها ووضعها إلى الله. وفضلاً عن ذلك، وكما ذكر آخرون، إن كان الظلم قد طال النساء في الأديان التوحيديّة فهذا لا يعني بالضرورة أنّه ناشئ من المفهوم التقليديّ لله تعالى، بل من الممكن أن يعزى هذا الظلم إلى عوامل سوسيولوجيّة وسيكولوجيّة أفرزت انحرافاً داخل الأطر الدينيّة التقليديّة(1).

4 ـ 1 ـ 2. منشأ خلق المرأة

يدور بحث منشأ خلق المرأة حول محور المسألة التالية: هل أنّ أوّل

(1) Gellman, **Mystical Experience of God,** p. 116.

امرأة (حوّاء) خُلقت كأوّل رجل (آدم) من التراب بصورة مستقلّة، أم أنّ وجود المرأة مشتقّ من وجود الرجل بنحو من الأنحاء؟

لقد لاقت فكرة خلق حوّاء من آدم، وبالتحديد من ضلعه الأيسر، تأييداً وقبولاً في الكتاب المقدّس لليهود والمسيح؛ لكنّنا في الدين الإسلاميّ نواجه مجموعة من الآيات والروايات المجملة والمتعارضة بعضها مع بعضها الآخر، أعاقت إبداء رأي واضح وصريح في هذا الخصوص؛ ولكن برغم ذلك، يبدو أنّه يمكن الخلوص من كلّ ذلك إلى أنّ الإسلام يوافق على أصل فكرة خلق حوّاء من آدم إجمالاً، بقطع النظر عن التفاصيل في المسألة [16].

ومن المناسب هنا الإشارة إلى نقطة أعطيت حيّزاً من الاهتمام في بعض تفاسير الحركة النسويّة الحديثة للنصوص المقدّسة[1]، وهي أنّ فكرة خلق حوّاء من آدم أو حتّى من ضلعه غير مستلزمة لكون آدم موجوداً أصيلاً وحوّاء موجوداً فرعيّاً وطفيليّاً، بل إنّها متوائمة مع أصالة كلا الطرفين أيضاً، ومن المحتمل أن تكون مرتبطة بمصالح أخرى كامنة في هذا الاختلاف التكوينيّ. وعلى هذا، حتّى على فرض أنّ الدين يرتضي هكذا فكرة، لا يمكن أن يستفاد منها أنّه يقرّ الاعتقاد بأفضليّة جنس الذكور على الإناث.

4 ـ 1 ـ 3. الهدف من خلق المرأة

الموضوع الآخر المطروح في بحث خلق الرجل والمرأة هو الاعتقاد بخلق المرأة لأجل الرجل، ويمكن بيان هذا الاعتقاد بتفسيرين متباينين:

---

(1) Young, **"She Used Her Head"** in Ws. Web. Arizona. Edu.

التفسيرالأوّل يرى أنّ الهدف الغائيّ من خلق النساء لا يعدو سوى إرضاء الرجال، أو فقل: إنّ وجود المرأة وجود طفيليّ، فهو وجود «لغيره» لا «لنفسه». وأمّا التفسير الثاني فيذهب إلى أنّ انتفاع الرجال بالنساء ليس بعنوان هدف غائيّ متوخّى من خلق النساء، وإنّما هو هدف ثانويّ يرمي إلى تنظيم العلاقات الإنسانيّة، كما إنّ انتفاع النساء بالرجال من جملة الأهداف الثانويّة لخلق الرجل والمرأة.

إنّ التدبّر في الآيات الإلهيّة وأحاديث الأئمّة المعصومين(ع) لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ وجود المرأة وجود مستقلّ، كما طولبت المرأة ـ شأنها شأن الرجل ـ بقطع مسيرة الكمال والرقيّ. ومن الشواهد الكثيرة على هذا المدّعى، يمكن الإشارة إلى الخطابات القرآنيّة العامّة الموجّهة إلى الناس والمؤمنين عموماً، ومنها الخطابان اللذان لم يميّزا بين المرأة والرجل بتاتاً، القائلان: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1] و ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2].

أمّا التفسير الأوّل فلا شاهد رصين له من النصوص الدينيّة، بل توجد آيتان في القرآن الكريم أشارتا إلى أنّ الهدف من خلق الأزواج هو السكون والاستقرار، فقال تعالى في الآية الأولى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾[3]. وبرغم أنّه يُحتمل أن يكون الخطاب الإلهيّ في هذه الآية موجّهاً إلى الرجال، واعتُبرت فيه النساء سبباً للسكون والطمأنينة، إلّا أنّ هذا الاحتمال مخالف لظاهر سياق

(1) سورة الذاريات: الآية 56.
(2) سورة الحجرات: الآية 13.
(3) سورة الروم: الآية 21.

الآيات السابقة واللاحقة للآية، إذ خوطب فيها عموم الإنسان، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إنّ احتمال أن يكون الخطاب الإلهيّ عامّاً، وأنّ الرجال والنساء وسيلة لسكون بعضهم لبعض، متوافق مع ظاهر الآية تماماً؛ لأنّ كلمة «زوج» في اللغة العربيّة تطلَق على الطرفين، ومع أنّه قد كثر استعمالها في أدبيّات القرآن في المرأة، إلّا أنّها استُعملت في الرجل أيضاً في بعض الموارد[1].

وفي مقابل ذلك، الآية الثانية منسجمة مع الاحتمال الأوّل، أي توجّه الخطاب إلى الرجل وحده؛ حيث قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[2]. ولكن برغم ذلك، فإنّ هذه الآية غير دالّة على العلّيّة الانحصاريّة ولا العلّيّة الفرديّة؛ أي إنّ كون المرأة سكناً للرجل لا يعني أنّ خلق المرأة لا يهدف إلّا إلى ذلك، ولا يفيد أنّ المرأة فقط سبب سكون الرجل، وعلى فرض القول بهكذا ظهور للآية يجب صرف النظر عنه بقرينة الآيات الأخرى؛ حيث نُفيت فيها العلّيّة الانحصاريّة والعلّيّة الفرديّة. فعلى سبيل المثال، ظاهر الآية الأولى إثبات العلّيّة المتبادلة، كما ذكرت آية أخرى أنّ النساء لباس للرجال والرجال لباس لهنّ[3]، وهذا الستر المتبادل يجب اعتباره بطبيعة الحال نتيجة مسكّنة للطرفين، هذا من جهة.

---

(1) كما في الآيات التالية: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ (سورة البقرة: الآية 230)، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ (سورة البقرة: الآية 232)، قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾ (سورة المجادلة: الآية 1).

(2) سورة الأعراف: الآية 189.

(3) قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾ (سورة البقرة: الآية 187).

ومن جهة أخرى، احتمال العلّيّة الانحصاريّة مخالف أيضاً لظاهر الآيات التي ترى أنّ خلق النساء يأتي في سياق أهداف أخرى من قبيل عبادة الله[1]، وعدم انقطاع النسل البشريّ[2]، بصورة عامّة أو خاصّة. على أنّ هذا البيان الأخير ينطبق على بعض الروايات الناظرة إلى هذا الموضوع، إذ ورد التعبير فيها بأنّ حوّاء جُعلت لآدم أو النساء جُعلت للرجال سكناً[3]؛ ولكن بقطع النظر عن الضعف السنديّ في معظم هذه الروايات، لا يستفاد منها العلّيّة الانحصاريّة ولا الفرديّة مطلقاً.

أجل، إن أُخذ بنظر الاعتبار أمر بسيط هو أنّه تمّ التأكيد في هذه المجموعة من الآيات والروايات على دور المرأة في منح السكون والاستقرار إلى الرجل أكثر من الفرض المقابل، وهو دور الرجل في استقرار المرأة، الكاشف بصورة عامّة عن وجود تفاوت جنسيّ بينهما، أمكن حينئذٍ الادّعاء بأنّ التفاوت الموجود بين المرأة والرجل من حيث توفير السكون والاستقرار هو تفاوت في درجة الوجود لا تفاوت في النوع؛ أي وإن انتفى التأثير من جانب واحد في العلاقة الزوجيّة، وكان كلّ من الرجل والمرأة سكناً بعضهما لبعض، إلّا أنّ دور المرأة في هذا المجال أكبر.

---

(1) انظر: سورة الذاريات: الآية 56.

(2) انظر: سورة النحل: الآية 72؛ سورة الشورى: الآية 11.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 37 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 62، ح 3؛ باب 26 من أبواب النكاح المحرّم، ص 266، ح 5؛ النوري **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 325؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 15، ص 33؛ وراجع أيضاً: مهريزي، **شخصيت و حقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص 53.

4 ـ 1 ـ 4. المعصية الأولى

وضعت مسؤوليّة معصية الإنسان الأولى في الكتاب المقدّس على عاتق حوّاء؛ لأنّها هي التي انخدعت بدايةً بتسويلات الشيطان، فتناولت من ثمرة شجرة المعرفة (معرفة الخير والشرّ)، ومن ثمّ أعطت مقداراً منها إلى آدم. ولمّا سأل الله تعالى آدم عن ذلك، ألقى تبعاته على حوّاء؛ فعاقبها الله بوضع آلام الحمل والولادة عليها، وكتب عليها الانقياد إلى الرجل. ولا ريب في أنّ هذا المضمون الوارد في الكتاب المقدّس يثبت أنّ حوّاء بنظر الله سبحانه هي المذنبة الأساس في هذه القضيّة[1].

أمّا بالنسبة إلى المعصية الأولى في التعاليم الإسلاميّة، فقد أكّدت آيات القرآن الكريم على أنّ الأكل من الشجرة المحظورة معصية مشتركة بين آدم وحوّاء، ولم يُشَر من قريب أو بعيد إلى أنّ الشيطان أغوى حوّاء في بداية الأمر، ومن ثمّ أزلّ آدم عن طريقها، بل ذُكر أنّ وسوسة الشيطان شملت آدم وحوّاء معاً، وأشير إلى مساءلتهما من قبل الله، وبالتالي أفادت ندمهما وتوبتهما في آنٍ واحدٍ[2]. وجرى الحديث في مورد واحد أيضاً عن الوسوسة إلى آدم وحده[3]. وفي المقابل، نجد في مصادر الشيعة وأهل السنّة روايات تتّفق مضامينها مع ما ورد في المصادر اليهوديّة ـ المسيحيّة؛ ولكن لا يوجد بينها ما يمكن الاعتماد على سنده

(1) Cf. www.jewishencyclopedia.com - eve.

(2) انظر: سورة الأعراف: الآيات 19 ـ 23؛ سورة البقرة: الآيات 35 ـ 36.

(3) انظر: سورة طه: الآيات 117 ـ 121.

والوثوق به[1]. هذا، مضافاً إلى أنّ سند بعضها لا يتّصل بالمعصوم، وإنّما حكيت عن بعض المفسّرين في صدر الإسلام؛ ولذا فإنّ تعدّد هذه الروايات لا يوجب الاطمئنان بصدورها عن المعصوم، بل يُحتمل فيها أن تكون جزءاً من الأحاديث الموصوفة بالإسرائيليّات، وهي التي لعب بعض اليهود المظهرين للإسلام دوراً كبيراً في نشرها في صفوف المسلمين.

كما لا بدّ من الإشارة إلى أنّه لا يستفاد من هذه الروايات أكثر من أنّ حوّاء وقعت في مكيدة الشيطان قبل النبيّ آدم، فقامت بترغيبه في الأكل من الشجرة المحظورة عليهما، ولا يمكن على هذا الأساس سلب المسؤوليّة عنه والقول ببراءته؛ وإذا ما ورد في إحدى الروايات تصوّر براءة آدم من الذنب وجب علينا ردّها لمخالفتها القرآن الكريم.

4 ـ 1 ـ 5. الإنسان المثاليّ في الدين

يشكّل هذا الموضوع أحد جوانب الانتقاد التي يوجّهها أنصار النسويّة ضدّ العقائد الدينيّة، والمقصود بالإنسان المثاليّ الدينيّ هو الشخص المعدود قدوة وأسوة للمتديّنين بسبب اتّصافه بأرقى الصفات الكماليّة المطلوبة في الدين، فيوصى المسلمون باتّباعه وسلوك دربه والتأسّي به والسعي لمقاربة نهجه. والسؤال الذي يطرحه النسويّون هو:

---

(1) انظر: **تفسير الإمام العسكريّ**، ص 222 ـ 224؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 262 ـ 286؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 16، ص 11 ـ 12؛ الدولابي، **الذرية الطاهرة النبوية**، ص 38؛ المتّقي الهندي، **كنز العمّال**، ج 11، ص 413؛ الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، ص 337 ـ 340؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 54.

لماذا يعدّ الرجال فقط في الأديان الإلهيّة أناساً مثاليّين، وليس للمرأة حضور فاعل وقويّ في هذا المجال؟

فمثلاً، لا يعتبر النبيّ **عيسى** (ع) في التعاليم المسيحيّة نبيّاً وحسب، بل تجلّياً شخصيّاً لله تعالى؛ وبعبارة أخرى: ولداً له تعالى، وهو بدوره شكّل فريقاً من أتباعه مكوّناً من اثني عشر رجلاً. ونتيجة هذه الرؤية كون الرجل أكثر كمالاً من المرأة وأقرب منها إلى الله تبارك وتعالى. وحينما يدور الكلام حول السيّدة **مريم** (ع) بصفتها المرأة المثاليّة والسيّدة النموذجيّة يتمّ تمييزها بصفات من قبيل الطُّهر من العلاقة الجنسيّة، والأمومة، والتواضع، والانقياد، والانفعاليّة؛ وهي مواصفات تعرّض المرأة المسيحيّة المعاصرة إلى إشكاليّة في القبول بالسيّدة مريم كأسوة يحتذى بها[1].

ومن الممكن أن تواجه التعاليم الإسلاميّة انتقاداً مشابهاً؛ ذلك أنّ الإنسان المثاليّ في الإسلام في المرتبة الأولى هو شخص النبيّ الأكرم (ص)، حيث دعا القرآن الكريم المؤمنين إلى التأسّي به[2]، وفي المرتبة الثانية هم الأئمّة المعصومون(ع) أو خواصّ الصحابة (بحسب الاختلاف في المذاهب)، وهم جميعاً من الرجال.

والردّ الكلّيّ على هذا الضرب من الانتقادات يستند إلى التمييز بين موضوعي الإنسان المثاليّ في الدين والقائد الدينيّ، ومن خلال الخلط

---

(1) Clack and Whitcomb, **"Women's Spirituality", An Introduction to Women's Studies,** p. 253.

(2) قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ (سورة الأحزاب: الآية 21).

بين هذين الموضوعين، اعتبر المنتقدون إحراز منصب القيادة الدينيّة معياراً لمعرفة الإنسان المثاليّ في الدين، والحال أنّه لا تلازم بينهما أبداً. ومن هنا، يمكن تصوّر اشتراط الجنس في مسألة القيادة الدينيّة لخضوعها لمعايير خاصّة، فلا يتسنّى للمرأة نيل هذا المنصب؛ ولكن لا يمكن التوصّل منه إلى أنّ الجنس يلعب دوراً في تعيين الإنسان المثالي في الدين أيضاً.

وأمّا من وجهة نظر التعاليم الإسلاميّة، فيمكن الردّ على الانتقاد المذكور من جهتين:

الجهة الأولى: ترتبط بالنساء اللواتي اعتبرهنّ القرآن الكريم بصراحة مثالاً للتديّن وأسوة للإيمان، ولا شكّ في أنّ السيّدة مريم (ع) أحرزت قصب السبق في هذا المجال، فهي تلك المرأة التي كلّمتها الملائكة، وخاطبتها بالعفّة والطهارة، وبشّرتها بالاصطفاء[1]. واعتبرها الله وابنها المسيح آية[2]، وعظّمها وبجّلها مراراً. كما ينبغي الإشارة إلى آسية زوجة فرعون التي اعتُبرت مثالاً وأسوة للمؤمنين أيضاً[3].

الجهة الثانية: تتّصل بالنساء اللاتي كشفت الروايات الإسلاميّة النقاب عن منزلتهنّ الرفيعة ومكانتهنّ المرموقة وإن لم ترد أسماؤهنّ بصراحة في القرآن الكريم، وعلى رأس هذه الطائفة من النساء بضعة

---

(1) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (سورة آل عمران: الآية 42).

(2) قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً﴾ (سورة المؤمنون: الآية 50).

(3) قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ ... وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ﴾ (سورة التحريم: الآيتان 11 ـ 12).

النبيّ المصطفى (ص) ، **فاطمة الزهراء** (ع) ، التي تفتخر بإطلاق أبيها عليها لقب «سيّدة نساء العالمين»[1]. ومن بين فضائلها التي لا تحصى يمكن الإشارة إلى امتلاكها مقام الشفاعة يوم القيامة[2]؛ والآيات الكثيرة النازلة في بيان شأن أهل البيت(ع) ومنزلتهم السامية بحسب ما نصّت عليه الروايات[3]. كما لا تخفى أهميّة تصريح الإمام الثاني عشر من أئمّة التشيّع، **المهديّ** الموعود(عج)، بأنّه يتأسّى بهذه السيّدة الجليلة. ويتبيّن أيضاً أنّه لا ينبغي عند رسم الصورة المثاليّة للمرأة المسلمة إغفال كبار النساء المسلمات نحو السيّدة **خديجة** الكبرى، زوج النبيّ الأعظم (ص) وأمّ السيّدة **فاطمة** (ع) ، التي تعدّ إحدى أفضل أربع نساء في العالم[4]، والسيّدة **زينب**، بنت **فاطمة** (ع) ، التي لولا بسالتها وتضحياتها لم يكن ليُكتب لنهضة عاشوراء البقاء والخلود.

وبهذا يتّضح أنّ الأبعاد الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والأسريّة المختلفة لهذه الفئة من النساء كانت بحيث لا تمنع أن يكنّ مثالاً تحتذي به المرأة المسلمة حتّى في عصرنا الراهن؛ ومن هنا، حتّى لو صدق انتقاد النسويّين حول تعذّر كون السيّدة **مريم** (ع) مثالاً مناسباً للمرأة المسيحيّة، فإنّ ذلك لا يتمّ بشأن النساء المثاليّات في الإسلام.

---

(1) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 28، ص 37.

(2) انظر: الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 241.

(3) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 43، ص 4.

(4) نحو: آية المباهلة (سورة آل عمران: الآية 61)، آية التطهير (سورة الأحزاب: الآية 33)، وعدد من آيات سورة الدهر (الإنسان) (انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 484؛ ج 8، ص 339؛ ج 10، ص 208 ـ 211).

(5) وهنّ: مريم، آسية، خديجة، فاطمة (انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 96، ص 383).

4 ـ 2 . السلوك المعنويّ

اتّضح في البحث السابق أنّ الإسلام لا يرى انحصار المثل الدينيّ الأعلى للإنسان بالرجال، بل ذكر بعض النساء كنماذج يحتذى بها أيضاً، والنتيجة البدويّة لهذا الأمر كون المرأة مساوقة للرجل في كسب التجربة الدينيّة والعرفانيّة؛ ولكن ربّما يُخدش هذا الاستنتاج لسببين: الأوّل أنّنا أمام حقيقة تاريخيّة مخالفة لهذا المنحى، وهي أنّ حضور النساء على صعيد التجربة الدينيّة والسلوك المعنويّ أقلّ من حضور الرجال عادةً؛ والثاني أنّ ظواهر بعض النصوص الدينيّة يوحي بصورة مباشرة أو غير مباشرة بوجود تفاوت بين المرأة والرجل في هذا المجال. ومن هنا، سوف نتعرّض في البحوث القادمة إلى دراسة هذه الطائفة من النصوص الدينيّة؛ لنوضح ما إذا كان الإسلام يقرّ مثل هذا التفاوت واقعاً أو عدم إمكان نسبة هذا الموضوع إلى الإسلام، وعلى الفرض الثاني يمكن أن نعزو الاختلافات الحقيقيّة الموجودة في هذا المجال إلى العوامل الاجتماعيّة والتاريخيّة التي أدّت إلى عدم بروز القابليّات الكامنة للنساء إلى أرض الواقع.

4 ـ 2 ـ 1 . الإيمان

إنّ ما يحوز أهميّة كبيرة في هذه الفقرة هو دراسة بعض الأحاديث الدينيّة التي يمكن أن يُستشفّ من ظاهرها نقصان إيمان المرأة مقارنةً بالرجل؛ فبحسب الرواية الشهيرة عن أمير المؤمنين (ع) أنّه بعد حرب الجمل وصف النساء بثلاث صفات: نقصان الإيمان، ونقصان الحظّ، ونقصان العقل، مستدلاً على نقص إيمانهنّ بعدم مشروعيّة الصلاة

والصيام في أيّام الحيض[1]. كما رويت أحاديث أخرى بهذا المضمون وبتعبير نقصان الدين في المصادر الروائيّة الشيعيّة والسنّيّة عن رسول الله (ص).

صحيح أنّ هاتين الروايتين مخدوشتان سنداً، ولكن يبدو أنّ ادّعاء الاطمئنان بصدور مضمون كهذا عن الإمام المعصوم ادّعاء وجيه في ضوء إخراجهما بطرق مختلفة وأسانيد متعدّدة. وأمّا دلالةً فلا يمكن اعتبارهما شاهداً على تفوّق الرجال على النساء من حيث السلوك المعنويّ؛ لأنّ نقصان دين النساء فُسّر في هذه الروايات على أساس عدم شرعيّة الصلاة والصيام منها في أيّام العادة الشهريّة، وهذا يدلّ على أنّ المقصود بيان التمايز بين المرأة والرجل من حيث الأعمال والعبادات الشرعيّة، لا التباين في الإيمان القلبيّ. فحتّى التعبير بنقصان الإيمان في الكلام المنسوب إلى الإمام عليّ (ع) متوافق مع هذا المعنى؛ لأنّ كلمة الإيمان مستعملة في الأعمال الدينيّة فضلاً عن الاعتقاد القلبيّ[2]. نعم، يمكن اعتبار العبادة الأكثر دليل التفوّق المعنويّ للرجال، شريطة أن لا يتمّ تدارك نقصان عبادات النساء بطرق أخرى، وهو ما سنسلّط عليه الضوء في البحث التالي.

---

(1) قال الإمام (ع): «معاشر الناس! إنّ النساء نواقص الإيمان ونواقص الحظوظ ونواقص العقول؛ فأمّا نقصان إيمانهنّ فقعودهنّ عن الصلاة والصيام في أيّام حيضهنّ» (نهج البلاغة، الخطبة 80).

(2) قال تعالى في الآية 143 من سورة البقرة: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْۚ﴾، وقد ورد في الروايات أنّ المراد من الإيمان في هذه الآية الصلاة التي صلّاها المسلمون إلى بيت المقدس قبل تغيير القبلة (انظر: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 88).

4 ـ 2 ـ 2. العمل الصالح

المرأة في الإسلام محرومة من نيل فضيلة الصلاة والصيام في فترة الحيض، المسمّاة بالعادة الشهريّة، وفضلاً عن الروايات المذكورة في البحث السابق التي اعتبرت هذا الموضوع نقصاً في دين المرأة وإيمانها، صرّحت روايات أخرى بأنّ هذا الأمر شاهد على فضيلة الرجال الدنيويّة على النساء[1]. وبالإضافة إلى ذلك، تمّ التعاطي مع المرأة بشكل مغاير للرجل في مجموعة من العبادات الدينيّة، أو التكاليف الدينيّة في دائرة أوسع، حيث يتجلّى هذا التمايز في منعها أو إعفائها من بعض التكاليف الواجبة والمستحبّة، وذلك من قبيل رفع حكم الجهاد عن المرأة[2]، وكذلك اختلاف الرجل والمرأة في الأحكام المتعلّقة بالأذان، والإقامة، وصلاة الجمعة والجماعة، وعيادة المرضى، وتشييع الجنائز، وتلبية الإحرام للحجّ والعمرة، والهرولة بين الصفا والمروة، واستلام الحجر الأسود، ودخول الكعبة[3]. ولمّا كان النسق الإسلامي قد وضع مهمّة الإنفاق على الأسرة وتوفير الدخل اللازم لها على عاتق الرجل، وأعفى المرأة من ذلك، من الطبيعيّ أن يوفَّق الرجل أكثر من المرأة لأداء التكاليف الماليّة كالزكاة والخمس وسائر النفقات الأخرى. وهكذا،

---

(1) روي عن النبيّ الأكرم (ص) أنّه قال: «... **وقد بين فضل الرجال على النساء في الدنيا، ألا ترى إلى النساء كيف يحضن ولا يمكنهنّ العبادة من القذارة، والرجال لا يصيبهم شيء من الطمث؟**» (الصدوق، **علل الشرائع**، ج 2، ص 512).

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 2 من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ص 436 ـ 437.

(3) ورد في الرواية: «**ليس على النساء أذان ولا إقامة، ولا جمعة، ولا جماعة، ولا عيادة المريض، ولا اتّباع الجنائز، ولا إجهار بالتلبية، ولا الهرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر الأسود، ولا دخول الكعبة**» (المصدر نفسه، ج 14، باب 123 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 162).

يتبادر السؤال التالي: ألا تعبّر الامتيازات المذكورة عن أنّ الإسلام افترض تفوّق الرجال على النساء في مجال السلوك وكسب الفضائل المعنويّة؟

وفي مقام الردّ يبدو أنّ صحّة التعويل على هذه الاختلافات لإثبات تفوّق الرجال على النساء في السلوك المعنويّ رهن بإثبات أنّ الاختلافات المذكورة تستلزم التفاوت في مقصد السلوك المعنويّ ونتيجته. أمّا لو دلّت شواهد دينيّة معتبرة على أنّ تلك الاختلافات لا تعدو التفاوت في طريق العبوديّة والمسار إلى الله المتعال، وأنّ الإسلام تدارك التأخّر الدينيّ للمرأة بتدابير معيّنة، لا يمكن حينئذٍ تبنّي مسألة تفوّق الرجال. والشواهد التي يمكن سوقها لتأييد الاحتمال الأخير كالتالي:

أ) إنّ مضمون طائفة من الروايات أنّ دور المرأة في الأسرة يكافئ الأدوار والتكاليف المناطة بالرجل من حيث القيمة؛ فمثلاً، نقرأ في إحدى الروايات: «**جهاد المرأة حسن التبعّل**»[1]. وورد في رواية أخرى: «**كتب الله الجهاد على الرجال والنساء؛ فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتّى يُقتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته**»[2]. وبهذا يتبيّن أنّ المرأة تحصل على الفضيلة والقيمة المعنويّة التي ينالها زوجها بالجهاد والقتل في سبيل الله عن طريق حسن التبعّل، وتحمّل مكاره الحياة الزوجيّة، والصبر على سوء معاشرة الزوج. ولا يخفى أنّه كما يشتمل جهاد الرجال على الحدّ الأدنى

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 81 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ج 11، باب 4 من أبواب جهاد العدوّ، ص 15.

الواجب والحدّ الأعلى المستحبّ، كذلك لوحظت في جهاد النساء مراتب الوجوب والاستحباب، فهذه الروايات ناظرة إلى مراتب الاستحباب.

في المصادر الروائيّة لأهل السنّة أيضاً، نواجه مضموناً قريباً من هذا؛ فروي عن **أنس بن مالك** أنّه جئن النساء إلى رسول الله (ص) ، فقلن: يا رسول الله! ذهب الرجال بالفضل بالجهاد في سبيل الله، أفما لنا عمل ندرك به عمل المجاهدين في سبيل الله؟ قال رسول الله (ص) : «**مهنة إحداكنّ في بيتها تدرك عمل المجاهدين في سبيل الله**»[1]. وفي رواية أخرى، أتت امرأة النبيّ الكريم (ص) تسأله عن تفضيل الرجال على النساء في الاشتراك في صلوات الجمعة والجماعة، وعيادة المرضى، وشهود الجنائز، وتكرار الحجّ، والجهاد في سبيل الله، والقيمة المعنويّة لجلوس المرأة في دارها، فردّ عليها قائلاً: «**إنّ حسن تبعّل إحداكنّ لزوجها، وطلبها مرضاته، واتّباعها موافقته، يعدل ذلك كلّه**»[2].

فهذا النحو من الروايات يدلّ بوضوح على أنّ الإسلام عوّض حرمان النساء من فضيلة الجهاد وباقي الفضائل الخاصّة بالرجال بفضائل مقابل تدبير الأمور المنزليّة وإدارة العمل المنزليّ، وقد أشار بعض علماء المسلمين إلى هذه النكتة[3].

---

(1) السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 2، ص 153.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 351 ـ 352؛ جوادي آملي، **زن در آينه جلال وجمال (المرأة في مرآة الجلال والجمال)**، ص 398.

ب) اعتبرت الروايات عمل المرأة في مجال الحمل والإنجاب مساوقاً لأعلى مراتب الأعمال الدينيّة الصالحة؛ فعلى سبيل المثال، قال الإمام أبو عبد الله **الصادق** (ع) في هذا المجال:

قالت أمّ سلمة: يا رسول الله! ذهب الرجال بكلّ خير، فأيّ شيء للنساء المساكين؟ فقال (ع): بلى إذا حملت المرأة كانت بمنزلة الصائم القائم المجاهد بنفسه وماله في سبيل الله، فإذا وضعت كان لها من الأجر ما لا يدري أحد ما هو لعظمه، فإذا أرضعت كان لها بكلّ مصّة كعدل عتق محرَّر من ولد إسماعيل، فإذا فرغت من رضاعه ضرب ملك كريم على جنبها وقال: استأنفي العمل فقد غفر لك[1].

ج) وردت في خصوص الحيض الذي عُدّ دليلاً على نقصان دين المرأة بعض الروايات التي علّمت المرأة كيفيّة القيام ببعض الأعمال والأذكار المستحبّة لتدارك حرمانها من فضيلة الصلاة؛ فأكّدت تلك الروايات على أنّه يحسن بالمرأة عند الحيض أن تتوضّأ عند وقت الصلاة وتستقبل القبلة وتشتغل بذكر الله وتسبيحه بمقدار وقتها[2]. لكنّ هذه الروايات لا تثبت أنّ الفضيلة الضائعة تنجبر بأداء الأعمال الآنفة؛ بل إنّها قدّمت على كلّ حال طرق بديلة لإحراز المعنويّات؛ وبالتالي تثبت سقم

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 67 من أبواب أحكام الأولاد، ص 175؛ وانظر كذلك: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 15، ص 156.

(2) جاء في الرواية: «**إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحلّ لها الصلاة، وعليها أن تتوضّأ وضوء الصلاة عند وقت كلّ صلاة، ثمّ تقعد في موضع طاهر، فتذكر الله عزّ وجلّ وتسبّحه وتهلّله وتحمده كمقدار صلاتها، ثمّ تفرغ لحاجتها**» (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 2، باب 40 من أبواب الحيض، ص 587 ـ 588.

وبطلان الزعم النسويّ القائل: ليس بوسع المرأة ممارسة الحالة الروحانيّة أثناء مدّة الحيض[1]. كما نرى في بعض الروايات تعابير مؤكّدة على أنّ النقصان الحقوقيّ والمعنويّ للنساء ما هو إلّا اختبار لهنّ، فيزددن ثواباً عند الصبر على ذلك[2].

4 ـ 2 ـ 3. قابليّة النبوّة

قد يعتبر حرمان النساء من نيل مقام النبوّة والإمامة شاهداً على النقصان المعنويّ لهنّ وعدم قدرتهنّ على بلوغ المراتب العليا من السلوك إلى الله. ولكن بما أنّنا سنتطرّق بمزيد من التفصيل في البحوث القادمة إلى موضوع نبوّة النساء وإمامتهنّ، سنفترض هنا أصل حرمانها من تلك المراتب، وسنبحث ادّعاء الملازمة بين الحرمان المذكورة وبين النقصان المعنويّ للنساء قياساً إلى الرجال.

الظاهر إمكان إنكار هذا التلازم ببيان بسيط، وهو أنّه طبقاً لحديث ورد في مصادر أهل السنّة بأسانيد مختلفة، واستشهد به عدد من كبار مفسّري الشيعة أيضاً كالمرحوم **الطبرسيّ**، ذكر نبيّ الإسلام (ص) أسماء بضعة نساء من بين نساء العالم كافّة كنساء مثاليّات ومتّصفات بمواصفات الكمال، وقد ورد هذا الحديث بثلاث صور مختلفة:

ففي معظم مصادر أهل السنّة، نحو صحاح **البخاري ومسلم وابن ماجة والترمذيّ**، لم يذكر هذا الحديث سوى امرأتين مكتملتين هما مريم

---

(1) Clack and Whitcomb, **"Women's Spirituality", An Introduction to Woman's Studies**, p. 257.

(2) ورد في الرواية: «**فالذي يصيبها من هذان النقصان محنة عليها، لتصبر فيعظم الله ثوابها**» (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 104، ص 179).

وآسية بنت مزاحم[1]. وعلى بعض الطرق أُضيف إليها اسم **خديجة** أيضاً؛ وبذلك تكون قد أشارت إلى أسماء ثلاثة نساء[2]. وثمّة طريق آخر ذُكر فيه اسم السيّدة **فاطمة** (ع)؛ ليكون عدد النساء الكُمّل أربعة[3]. وانطلاقاً من اعتبار هؤلاء النسوة الأربعة خير نساء العالم في الروايات المنقولة عن محدّثي أهل السنّة في هذا المجال، واعتماداً على تصريح عموم مفسّري أهل السنّة بأنّ **مريم وفاطمة** أفضل من السيّدتين الأخريين[4]، يتّجه أنّ الطريق الثالث هو الأصحّ؛ إذ ليس من المقبول أن تكون السيّدة **فاطمة** (ع) في المرتبة الأولى أو الثانية من الفضيلة، وفي الوقت ذاته لم تبلغ درجة الكمال، وتكون **آسية** قد نالت مرتبة الكمال برغم فضيلتها الأقلّ.

وعلى أيّ حال، ما نروم الإشارة إليه هو أنّ بعض النساء طبقاً للحديث المذكور بلغن غاية الكمال، وإن لم ينلن مقام النبوّة على حسب الفرض؛ ومن هنا، يمكن أن نخلص إلى أنّ النبوّة في حدّ ذاتها ليست جزءاً من مراتب الكمال ومراحل السير والسلوك المعنويّ (لا للرجال ولا للنساء)، بل هي مسؤوليّة إلهيّة من الممكن أن تُفوّض إلى السالك عند وصوله إلى بعض المراتب المعنويّة الرفيعة. ولمّا كانت هذه المسؤوليّة

---

(1) انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 131؛ الترمذيّ، **سنن الترمذي**، ج 3، ص 179.

(2) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 2، ص 73.

(3) نصّ الحديث الأخير: **«كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلاّ مريم وآسية امرأة فرعون وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمّد»** (الطبري، **جامع البيان**، ج 3، ص 358؛ وانظر كذلك: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 10، ص 65).

(4) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 2، ص 72.

ذات طابع اجتماعيّ أيضاً، لم يكلها الله سبحانه إلى النساء؛ لأنّ الرجال أليق بالنهوض بهذه المسؤوليّة. وعليه، فحرمان النساء من نيل مقام النبوّة لا يستلزم وجود نقص في كيانهنّ لإحراز الدرجات المعنويّة الرفيعة، كما أنّ افتقار الأوصياء الإلهيّين ـ وخاصّة الأئمّة المعصومين لدى الشيعة، وكذلك بعض عباد الله المخلَصين كلقمان الحكيم وذي القرنين، إلى مقام النبوّة لا يعدّ دليلاً على النقص المعنويّ فيهم قياساً إلى الأنبياء[1].

وفي هذا الصدد، قال أحد المفكّرين المعاصرين:

المراحل المذكورة [الأسفار الأربعة بنظر العرفاء][2] كفيلة برسم الخطوط الكلّيّة للولاية والآثار الولائيّة لها، والمسافرون في هذا السير هم من الرجال والنساء على حدٍّ سواء؛ فلا فرق في هذا الوفد إلى الحقّ بين مذكّر ومؤنّث، وما ذُكر في السفرين الثالث والرابع عبارة عن درجات الولاية المختلفة التي لا تفاوت فيها بين امرأة ورجل قطّ، ولا صلة لها بمسألة النبوّة والرسالة؛ بمعنى إمكان هذين السفرين من دون النبوّة والرسالة أيضاً...

إنّ الولاية ظهير للنبوّة والرسالة، ولا فرق فيها بين المرأة والرجل

---

(1) راجع حول فضيلة الأئمّة المعصومين على الأنبياء السابقين: المفيد، **أوائل المقالات**، ص 70 ـ 71 و 177 ـ 178.

(2) السفر الأوّل: السير من الخلق إلى الحقّ، ومن الكثرة إلى الوحدة؛ والسفر الثاني: السير من الحقّ إلى الحقّ، والسفر في بحر الوحدة وشهود الأسماء والصفات الإلهيّة؛ والسفر الثالث: السير من الحقّ إلى الخلق، ومن الوحدة إلى كثرة الآثار والأفعال؛ والسفر الرابع: السير من الخلق إلى الخلق بصحبة الحقّ، والسفر من الكثير إلى الكثير بمعيّة الله تعالى (انظر: جوادي آملي، **زن در آينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص 230).

أيضاً، وإن كان هناك فرق بين هذين الصنفين في بعض آثارها التنفيذيّة التي هي النبوّة والرسالة التشريعيّة[1].

4 ـ 2 ـ 4. الرشد الأخلاقيّ[2]

إنّ الفضائل الأخلاقيّة هي المفتاح الرئيس لكمال الإنسان وسعادته المعنويّة، وبرغم اعتبار الإيمان والعمل الصالح معياراً لفلاح الإنسان، لكنّ إيمان الفرد لا يكتمل وعمله لا يتّصف بالصلاح إلّا في ضوء الأخلاق. وعلى هذا الأساس، لو صادفنا شواهد في النصوص الدينيّة دالّة على أنّ النساء في مرتبة أدنى من الرجال من حيث الرشد في الفضائل الأخلاقيّة، فمن الممكن أن نستنتج منها عدم قدرة النساء على منافسة الرجال في مجال السلوك المعنويّ. وفي ما يلي نحاول استعراض أهمّ الروايات التي قد يستفاد منها كشواهد على هذا الموضوع:

ـ ورد في رواية صحيحة السند أنّ النبيّ (ص) قال: «**إنّما مَثَل المرأة مثل الضلع المعوجّ، إن تركته انتفعت به، وإن أقمته كسرته**»[3]. كما رويت بسند صحيح آخر على لسان الله تعالى، قالها للنبيّ **إبراهيم الخليل** (ع) عندما شكى له سوء خُلق زوجته **سارة**[4]. وربّما يُستدلّ بهذه الرواية على أمرين: الأوّل، افتراض أنّ المرأة ذات اعوجاج أخلاقيّ.

---

(1) جوادي آملي، **زن در آينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص 231.

(2) المقصود هو الرشد في الصفات والأفعال الأخلاقيّة، لا الرشد في الأحكام الأخلاقيّة التي بحثها علماء النفس نحو **كارول غليغان**.

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 90 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 123، ح 1.

(4) المصدر نفسه، ص 124، ح 4.

والثاني، عدم قابليّة إصلاحهنّ، فالمساعي الرامية إلى تعديل أخلاقهنّ وسلوكهنّ محكومة بالفشل.

لكنّ هذا الاستدلال غير تامّ، ويمكن المناقشة فيه من جهات عدّة:

أولاً ـ إنّ إطلاق هذه الرواية مقيّد بقرينة الآيات والروايات الدالّة على وجود نساء مكتملات وحائزات على الفضائل الأخلاقيّة العالية؛ ولذا لا يمكن أن يستفاد منها قانون كلّي شامل للنساء كافّة. كما إنّ الخصوصيّة الواردة في الرواية قد تتحقّق في الرجال أيضاً؛ وبهذا يتبيّن أنّ دلالة الرواية على وجود تمايز ذاتيّ بين الرجل والمرأة أمر مرفوض.

ثانياً ـ التأمّل في معنى الرواية يفيدنا أنّ الاعوجاج الأخلاقيّ غير مراد منها بالضرورة؛ ذلك أنّ الاعوجاج المذكور صفة للضلع الذي شُبّهت به المرأة، وليس صفة للمرأة نفسها، وحيث إنّ اعوجاج الضلع لا يعدّ نقصاً فيه يكون مفاد الرواية أنّ خصائص المرأة لا تقبل التغيير بسهولة ـ سواء كانت تلك الخصائص مصداقاً للاعوجاج أم لا ـ فلا ينبغي للرجل أن يحاول تغيير الخصائص المذكورة وفقاً لرغباته وسليقته؛ لأنّ ذلك قد يؤدّي إلى تعكير صفو الحياة الزوجيّة المشتركة. على أنّ هذه النقطة ـ التباين في التركيبة الشخصيّة للمرأة والرجل ـ أضحت اليوم موضع اهتمام المختصّين في شؤون الأسرة في مجالات علم النفس والعلوم التربويّة والاجتماعيّة المختلفة، حتّى صُمّمت معظم التوصيات وسبل المشاورة على ذلك الأساس[1].

(1) انظر على سبيل المثال: غري، مردان مرّيخي، زنان ونوسى (رجال من المرّيخ ونساء من الزُّهرة).

ثالثاً ـ الرواية غير ظاهرة في أنّ منشأ تلك الخصلة في النساء هو العوامل البيولوجيّة، بل من الممكن اعتبارها ناشئة من العوامل التربويّة والبيئيّة. نعم، من المحتمل أن يناقَش في هذا التفسير للرواية بأنّه منافٍ للتعبير في آخرها «إن أقمته كسرته»، حيث يُفهم من ذلك أنّه لا تأثير للتربية في هذا المجال، بينما ينبغي أن تكون التربية مؤثّرة بحسب هذا التفسير والتوجيه للرواية. لكنّ هذا الإشكال قابل للدفع أيضاً؛ لأنّ الخصائص الشخصيّة المعلولة للتربية والبيئة، خاصّة لدى كبار السنّ، تصل أحياناً إلى درجة من الثبات والرسوخ بحيث توازي الخصال البيولوجيّة.

ـ جاء في رواية معتبرة أخرى عن النبيّ (ص) : «**إنّما مَثَل المرأة الصالحة مثل الغراب الأعصم الذي لا يكاد يقدر عليه، قال [الراوي]: وما الغراب الأعصم؟ قال: الأبيض إحدى رجليه**»[1]. هذه الرواية لا تدلّ على أكثر من ندرة النساء الصالحات، فهي ليست بصدد المقارنة بين النساء والرجال ليستفاد منها كثرة الرجال الصالحين قياساً إلى النساء الصالحات. هذا، فضلاً عن أنّ الرواية لم تشر إلى منشأ تلك الندرة؛ ولذا لا يمكن القطع بأنّ العوامل البيولوجيّة لها دخل في ذلك، بل من الممكن أن يكون الدور الأساس في بروز هذه الظاهرة يعود إلى العوامل الاجتماعيّة والتربويّة.

ـ إنّ الحدّ الأقصى من النساء اللواتي بلغن مرحلة الكمال بحسب

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 9 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 22، ح 2.

الرواية التي أشرنا لها سابقاً[1] هو أربعة نساء، مقابل عدد كبير من الرجال. وعلى الرغم من أنّ هذه الرواية صرّحت بالتباين الكمّي بين الرجال والنساء في دائرة السلوك المعنويّ، إلّا أنّها لم تبيّن هل أنّ مردّ هذا التفاوت إلى عوامل بيولوجيّة أم أنّ للعوامل التربويّة والبيئيّة تأثيراً ملموساً ودروا كبيراً في ذلك، حسبما احتمل بعض المفكّرين المعاصرين[2]؟ مع العلم أنّ افتراض وجود نساء صالحات ومتّصفات بصفات الكمال في هذه الرواية والرواية السابقة لها، وإن بصورة قليلة ونادرة، ينفي احتمال الجبر في هذه المسألة، أي لا يمكن اعتبار نقص النساء أمراً جبريّاً.

ومن هذا المنطلق، يمكن القول: إنّ هذه الروايات والموارد المشابهة لها[3] غير دالّة على عجز المرأة عن منافسة الرجل من الناحية الأخلاقيّة، وعلى فرض الموافقة على هكذا دلالة والزعم أنّها تكشف عن ضعف أخلاقيّ في النساء ناشئ من عوامل بيولوجيّة، فمع ذلك نؤكّد على أمرين: الأوّل إنّ القبول بالزعم المذكور لا يستلزم ضرورةً عدّ هذا النقص محكوماً للقوانين الجبريّة، بل غاية الأمر إنّه يوجب مشقّة نسبيّة في السلوك الأخلاقيّ؛ الثاني يمكن الادّعاء بأنّه تمّ تدارك هذه المشقّة بقصر المسافة وقرب الهدف.

ومن الجدير بالذكر أنّه يمكن طرح هذا البحث في دائرة أوسع من

---

(1) انظر: الطبري، **جامع البيان**، ج 3، ص 358.

(2) انظر: جوادي آملي، **زن در آينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص 232.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 94 و 96 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 129 ـ 131؛ **نهج البلاغة**، ج 2، ص 43.

الدائرة الجنسيّة؛ إذ يمكن إقامة شواهد من النصوص الدينيّة على أنّ الناس ـ بقطع النظر عن جنسهم ـ ذوو قدرات استيعابيّة مختلفة وقابليّات نفسيّة متفاوتة من حيث الرشد الأخلاقيّ واكتساب المعنويّات؛ فمنهم من يمتلك الاستعداد الكبير على كسب الفضائل الأخلاقيّة، وتخطّي مراحل السلوك الأخلاقيّ بسرعة فائقة، و ـ على العكس من ذلك ـ منهم من يتعذّر عليه قطع هذا المسار، أو يجتازه ببطء وصعوبة. وفي الوقت ذاته، لا ينبغي اعتبار هذا التباين مستلزماً للظلم والتميز من قبل الله تعالى؛ لأنّ الفعل الأخلاقيّ من وجهة نظر الإسلام يقيَّم وفقاً لقاعدة أنّ «التكليف الإلهيّ تابع لقابليّة الأشخاص»[1]. وعليه، فمن المعقول أن ينال الأفراد المتفاوتون في السلوك الأخلاقيّ والعرفانيّ موضعاً واحداً من القرب الإلهيّ ودرجات أخرويّة متساوية.

4 ـ 2 ـ 5. الثواب والعقاب الأخرويّ

هل أنّ في النصوص الدينيّة دلالة على وجود تفاوت جنسيّ في الثواب والعقاب الأخرويّ؟ وعلى فرض إثبات هذا الأمر، هل يمكن أن يستفاد منه تباين الرجل والمرأة في مجال التجربة الدينيّة والسلوك المعنويّ؟

أ) الجنّة

هناك قضيّتان بشأن الصورة المستشفّة من النصوص الدينيّة للجنّة وأهلها: الأولى وجود تفاوت كمّيّ بين الرجال والنساء في الجنّة، وهو ما يستفاد من بعض الروايات؛ والثانية وجود تفاوت كيفيّ بين ثواب

(1) وبتعبير القرآن الكريم: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ (سورة البقرة: الآية 286).

الرجال وثواب النساء، وهو ما دلّت عليه بعض الآيات والروايات. وسنتناول هنا بحث القضيّة الثانية ونحيل الأولى إلى البحث القادم.

أكّدت الآيات والروايات على أنّ الداخل إلى الجنّة يحصل على أنواع كثيرة من الثواب، منها ما هو ذو مدلول جنسيّ واضح، وهو تمتّعهم بالحور العين، فقد صرّحت آيات عدة من القرآن الكريم بحصول أهل الجنّة على هذه النعمة[1]، كما أشارت الروايات إلى تفاصيل أكثر في هذا الصدد. فممّا ورد فيها أنّ الرجل في الجنّة يتزوّج بعدد محدود من النسوة من الآدميّين وعدد كبير من الحور العين[2].

كما ورد في عدد كبير من الروايات أنّ الزواج من الحور العين هو الثواب لمجموعة من الأعمال الواجبة والمستحبّة، نحو صيام شهر رمضان، وقراءة القرآن، والأذكار والأدعية[3]، وتدلّ هذه الطائفة من الروايات أيضاً على إمكان حصول الرجل الذي يكرّر تلك الأعمال على عدد غير محدود من الحور.

ويستفاد من ظاهر هذه الروايات وجود نحو من التمايز الجنسيّ في ثواب أهل الجنّة؛ لأنّ استمرار تعدّد الأزواج في الجنّة (زواج الرجل

---

(1) انظر: سورة ص: الآية 52؛ سورة الدخان: الآية 54؛ سورة الطور: الآية 20؛ سورة الرحمن: الآية 72؛ سورة الواقعة: الآيات 22 و 35 ـ 38؛ سورة النبأ: الآية 33.

(2) انظر على سبيل المثال: الكليني، **الكافي**، ج 8، ص 99؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 468؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 8، ص 160 و 187؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 39.

(3) كمثال على ذلك، انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 4، باب 64 من أبواب القراءة في الصلاة، ص 807؛ ج 8، باب 45 من أبواب وجوب الحجّ، ص 90 و 93؛ ج 15، باب 4 من أبواب المهور، ص 5؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 1، ص 321؛ ج 4، ص 256 و 258؛ ج 8، ص 322؛ ج 10، ص 280؛ ج 14، ص 116.

بأكثر من زوجة من أهل الدنيا) يمكن أن يعدّ نوعاً من الامتياز للرجال من جهة، ومن جهة ثانية، برغم أنّ وظيفة الحور وفائدتها لا تقتصر على توفير اللذّة الجنسيّة للرجل، بل أشير في الروايات إلى عدد من وظائفها الأخرى[1]، إلّا أنّ تأمين تلك اللذّة من أهمّ وظائفها دون شكّ، وهي بحسب الروايات مختصّة بالرجال من أهل الجنّة، ولا نصيب للنساء فيها.

وقد نُقل عن بعض العلماء المعاصرين كلاماً في إنكار التفاوت الجنسيّ المذكور، وعلى فرض صحته تتغيّر صورة المسألة الآنفة. فادّعى أنّ سنّة لزوم تخالف الجنسين في النكاح والزواج من أحكام هذه النشأة، ولم يثبت لزومه للنشأة الآخرة، إذ إنّ سنّة الزواج هنا لغرض التوليد وتداوم الأمثال، فالسرور أو النفور العائدان هناك غير مرهونين بسنّة التوليد وتلاحق الأمثال، فللآخرة شأن آخر[2]. وعليه، يمكن الحديث عن المساواة بين المرأة والرجل الساكنين في الجنان في التمتّع بالحور العين، ولا أقلّ لا دليل على نفي هذا الاحتمال.

من الواضح أنّ الدليل العقليّ لا يأبى هذا الاحتمال، ولكن لم يرد في النصوص الدينيّة بيان خاصّ في تأييده، بل هناك روايات ـ ولو أنّها ضعيفة السند ـ دالّة على عدم صحّة ذلك[3]. أضف إلى ذلك، غاية ما

---

(1) منها أداء مراسم الاستقبال وملازمة الصالحين، فقد أشارت بعض الروايات إلى مراسم استقبال السيّدة فاطمة الزهراء من قبل عدد كبير من الحور (انظر: المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ج 8، ص 55).

(2) الخوئي، **صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات**، ج 3، ص 313.

(3) منها ما روي عن رسول الله (ص) أنّه قال على لسان الحور العين: «**نحن الخالدات فلا نموت... أزواج رجال كرام**» (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 8، ص 107).

يمكن أن يستفاد من الاحتمال المذكور رفع إشكال الزواج من حوريات متعدّدة، في حين يبقى إشكال تعدّد الأزواج في الجنّة قائماً. ومن هنا، فحلّ مسألة التمايز الجنسيّ في ثواب أهل الجنّة يحتاج إلى توضيح آخر.

الظاهر أنّه يمكن توجيه هذا اللون من التمايز الجنسيّ على أساس استمرار الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة في الآخرة أيضاً، وذلك بالبيان التالي: إنّ الأصل الكلّي الحاكم على الجزاء الأخرويّ هو حصول أهل الجنّة ـ رجالاً كانوا أم نساءً ـ على كلّ ما تشتهيه أنفسهم، وهو الأصل المستفاد من آيات عديدة في القرآن الكريم[1]. وعلى هذا الأساس، لو فرضنا أنّ المرأة في الآخرة رغبت بالتنوّع في الشريك الجنسيّ فستنال مرادها بمقتضى هذا الأصل القرآنيّ؛ لكنّ هذا لا يعدو الفرض الذي لم يثبت على أرض الواقع. وهكذا، نحتمل أنّ استمرار الجوانب الطبيعيّة للذكورة والأنوثة في عالم الآخرة يشكّل السبب الرئيس في وجود تفاوت في جزاء الرجال والنساء في الجنّة، ذلك التفاوت الناشئ من حاجة كلّ جنس ومطالبته، من دون أن يدلّ على تباين في تقييم الرجال والنساء.

واستناداً إلى الأصل القرآني السابق، يمكن الاستدلال على أنّ النقصان الكمّيّ في المتعة الجنسيّة للمرأة في الجنّة مقارنة بالرجال يعوَّض بأحد طريقين: إمّا بتفوّقها الكيفيّ على الرجل، وإمّا ببلوغ ملذّات أخرى ـ عدا اللذّة الجنسيّة ـ ممّا ترغب فيه وتريده المرأة نفسها. كما يمكن طرح توجيه آخر حول تواصل ظاهرة تعدّد الأزواج في الجنّة (زواج رجل لأكثر من امرأة من نساء الدنيا)، هو أنّ السبب في ذلك

(1) انظر: سورة النحل: الآية 31؛ سورة الأنبياء: الآية 102؛ سورة الفرقان: الآية 16؛ سورة فصّلت: الآية 31؛ سورة ق: الآية 35.

زيادة عدد النساء في الجنّة مقارنةً بالرجال، وسنبحث هذا الادّعاء قريباً. وبملاحظة هذه التوجيهات، لا يمكن اعتبار التغاير الجنسيّ في بعض أشكال الجزاء الأخرويّ شاهداً على نقصان السلوك المعنويّ لدى المرأة.

ب) النّار

وردت في المصادر الحديثيّة للشيعة وأهل السنّة روايات تؤكّد على اختلاف كمّيّة الرجال والنساء الداخلين النّار، فذُكر في بعضها أنّ النساء يشكّلن الأكثريّة في جهنّم، واعتُبرن في بعضها الآخر يمثّلن الأقليّة في الجنّة. وعليه، يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي: هل التفاوت المذكور دليل على نقصان النساء من حيث السلوك المعنويّ؟ لا شكّ في أنّ الردّ على هذا التساؤل يتطلّب دراسة دقيقة للروايات المذكورة وعدد من الروايات المعارضة.

ثمّة روايات كثيرة وبأسانيد مختلفة في الكتب الروائيّة لدى الشيعة وأهل السنّة عن النبيّ الكريم (ص) تشير إلى أنّ النساء أكثر أهل النّار[1]. ومن بين الأحاديث الواردة في المصادر الشيعيّة، هناك روايتان صحيحتا السند سنشير إليهما لاحقاً، كما إنّ كثرة هذه الروايات بلغت حدّاً يوجب الاطمئنان بصدور مضمونها؛ ولذا لا يمكن التمسّك بضعف السند لردّها جميعاً.

وعلى الرغم من ذلك، إلّا أنه لا تخلو دلالة هذه الروايات من

---

(1) معظم هذه الروايات ذُكر في كتاب: مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص 146 ـ 151.

الإشكال، ووجهه أنّ الروايتين صحيحتي السند في هذه الطائفة من الروايات تشتملان على عبارة مغايرة للتعبير في الروايات الأخرى، والطريف أنّ التعبير في هاتين الروايتين ـ خلافاً لسائر الروايات الأخرى ـ لا دلالة فيه على اختلاف كمّيّة الرجال والنساء في النّار. بناءً على ذلك، وإن حصل لنا اطمئنان من كثرة الروايات الواردة بصدور حديث كهذا عن رسول الله (ص) إجمالاً، لكنّنا لا نستطيع التعويل على الروايات الضعيفة لمعرفة تعبيره بصورة دقيقة، بل لا بدّ لنا من اعتبار الروايتين صحيحتي السند معياراً وملاكاً في الموضوع. ولإيضاح المسألة سنحاول إجراء مقارنة بين التعبيرات الواردة في الطائفتين من الروايات.

جاء في رواية معتبرة عن **جابر بن يزيد الجعفيّ**، عن الإمام أبي **جعفر الباقر** (ع)، قال:

> **خرج رسول الله (ص) يوم النّحر إلى ظهر المدينة على جمل عاري الجسم، فمرّ بالنساء، فوقف عليهنّ ثمّ قال: يا معشر النساء! تصدّقن وأطعن أزواجكنّ فإنّ أكثركنّ في النّار. فلمّا سمعن ذلك بكين، ثمّ قامت إليه امرأة منهنّ فقالت: يا رسول الله! في النّار مع الكفّار؟ والله ما نحن بكفّار! فقال لها رسول الله (ص): إنّكنّ كافرات بحقّ أزواجكنّ**[1].

وفي رواية معتبرة أخرى، روى **أبو بصير** قائلاً:

> **سمعت أبا عبد الله [الصادق] (ع) يقول: خطب رسول الله (ص)**

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 91 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 126.

في النّساء فقال: يا معشر النّساء! تصدّقن ولو من حليّكنّ، ولو بتمرة، ولو بشقّ تمرة، فإنّ أكثركنّ حطب جهنّم...[1]

وفي مقابل هاتين الروايتين، عبّرت الروايات الأخرى بتعابير من قبيل: «**أكثر أهل النّار النّساء**»[2] «**إنّكنّ أكثر أهل النّار عذاباً**»[3].

ومن الجليّ تماماً أنّ التعبير الأوّل غير ناظر إلى مقارنة النساء بالرجال؛ فكما إنّه من الممكن أن تكون أكثر النّساء من أهل النّار بسبب أفعالهنّ القبيحة، ربّما يكون أكثر الرجال من أهل النّار أيضاً للسبب ذاته. وبهذا اللحاظ وبالنظر إلى ضعف سند الروايات المشتملة على التعبير الثاني، لا يبقى لدينا دليل على أنّ أكثر النساء في النّار. أضف إلى ذلك، أنه وطبقاً لرواية صحيحة السند، سأل **الفضيل بن يسار الإمام الصادق** (ع) عن مضمون هذه الروايات من أنّ أكثر أهل النّار يوم القيامة النساء، فردّه الإمام ورفض ذلك بصراحة[4]. وذكرت بعض الروايات زواج الرجل في الجنّة بأربع نساء أو اثنتين من نساء الدنيا كقاعدة ثابتة[5]؛ فيستفاد من هذه الروايات بالدلالة الالتزاميّة عدم صواب فكرة كون النساء من أكثر أهل النّار.

وهذه الروايات تبيّن موقفنا من بحث التفاوت الكمّيّ للرجال والنساء في الجنّة؛ وبعبارة أخرى: برغم ورود بعض الروايات الدالّة على قلّة

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 91 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 125.

(2) النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 243؛ وانظر كذلك: البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 13؛ الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 115.

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 4 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 12.

(4) انظر: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 468.

(5) انظر: الكليني، **الكافي**، ج 8، ص 99؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 39.

عدد النساء في الجنّة[1]، لا يمكن الالتزام بمضمونها؛ لأنّها ـ فضلاً عن ضعف السند ـ معارضة للروايات الأخيرة. على أنّ الرواية المعتبرة لعمّار الساباطي، عن الإمام جعفر الصادق (ع)، أشارت إلى نقطة تقرّب إدراك مضمون الروايات الأخيرة، أي كون النساء أكثر أهل الجنّة، وهي استضعاف النساء، الأمر الذي يجعل الرحمة الإلهيّة تشملهنّ أكثر من الرجال[2]. ولا يخفى أنّ التعبير بالاستضعاف لا يمكن أن يكون ناظراً إلى الضعف الطبيعيّ للمرأة، وإنّما ظاهراً يشير إلى الأوضاع الاجتماعيّة الخاصّة التي تواجهها المرأة على مرّ التاريخ، وإن كانت السمات الطبيعيّة للنساء دخيلة في بروز هذه العوامل الاجتماعيّة.

4 ـ 2 ـ 6. النتيجة

تطرّقنا في المحاور السابقة إلى بحث النصوص الدينيّة التي تدلّ بنحو من الأنحاء ـ أو يدّعى دلالتها كذلك ـ على نقصان النساء من حيث السلوك المعنويّ، ولم يتمّ العثور على دليل تامّ سنداً ودلالةً على المطلوب. فإنّ لم يكن للمرأة من الناحية العمليّة حضور فاعل في هذا المجال، لا بدّ من أن يعزى إلى العوامل التربويّة والبيئيّة، كما لا يبعد احتمال تأثير العوامل البيولوجيّة في ذلك؛ لكنّ الأمر لا يخرج عن إطار

---

(1) ورد في رواية: «**قال رسول الله (ص): النّاجي من الرجال قليل، ومن النساء أقلّ وأقلّ، قيل: ولمَ؟ قال: لأنهنّ كافرات الغضب، مؤمنات الرضا**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 13 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 29). وجاء في رواية أخرى: «**إنّ أقلّ ساكني الجنّة النساء**» (النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج 8، ص 88).

(2) نصّ الرواية: «**أكثر أهل الجنة من المستضعفين النساء، علم الله ضعفهنّ فرحمهنّ**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 86 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 119). مع العلم أنّ هذه الرواية لوحدها غير كافية للدلالة على كون النساء أكثر أهل الجنّة.

مجرّد الاحتمال الذي لم يقم عليه الدليل. وعليه، فإنّ إصلاح الأساليب التربويّة بوسعها توفير الأرضيّة المناسبة لحضور فاعل للمرأة في هذا المجال.

إلّا أنّ النقطة الهامّة التي ينبغي الالتفات إليها في هذا الصدد هي أنّه برغم اشتراك المرأة والرجل في المقصد والغاية من السلوك المعنويّ، لا ينبغي إغفال الاختلافات المحتملة بينهم التي قد تنشأ من المسؤوليّات والأدوار المتباينة للطرفين. وخلافاً للسنّة المسيحيّة، لا وجود لظاهرة «القدّيسة الباكرة» في الإسلام؛ ولهذا السبب معظم النساء العارفات في الإسلام متزوّجات وذوات أسرة[1]. وفي هذا الصدد، روي أنّه:

دخلت امرأة على أبي عبد الله (ع)، فقالت: أصلحك الله إنّي امرأة متبتّلة. فقال: وما التبتّل عندكِ؟ قالت: لا أتزوج. قال: ولمَ؟ قالت: ألتمس بذلك الفضل. فقال: انصرفي، فلو كان ذلك فضلاً لكانت فاطمة أحقّ به منك، إنّه ليس أحد يسبقها إلى الفضل[2].

كما أشرنا في ما مضى إلى عدد من الأحاديث بشأن الأجر المعنويّ لحسن التبعّل وتنشئة الأبناء. وبالتالي لا قيمة للاعتراض المحتمل بأنّ الأدوار النسويّة الخاصّة ـ وخاصّة الأمومة والزوجيّة ـ تشكّل حاجزاً أمام النسوة تعيق بلوغهنّ المقامات المعنويّة الرفيعة.

---

(1) Schimmel, "**Women in Mystical Islam**", **Islam: Critical Concepts in Sociology,** vol. 3, p. 150.

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 84 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 117 ـ 118.

4 ـ 3. الشعائر والمناسك الدينيّة

من الأمور التي خضعت للبحث في بحوث علم اجتماع الجنوسة، مشاركة النساء في المراسم الدينيّة، فالدراسات التي أجربت في الدول الغربيّة في هذا المجال كشفت عن حضور أكبر وأكثر انتظاماً للنساء قياساً إلى الرجال في هذه المراسم؛ فعلى سبيل المثال، أثبتت تلك الدراسات أنّ النساء يشكّلن 60٪ من روّاد الكنائس[1]. ومن هذا المنطلق، تحتلّ رؤية الإسلام في خصوص منزلة المرأة في المناسك العباديّة أهميّة خاصّة.

فإلى جانب الاهتمام بالعبادات الفرديّة ذات المكانة التي لا تدانى في منظومة التعاليم الدينيّة، أولى الإسلام العبادات والمناسك الجماعيّة عناية متميّزة؛ ولكن نظراً إلى اهتمام الإسلام بالعلاقات الاجتماعيّة بين الجنسين، يمكن انتظار مواقف خاصّة من هذا الدين بشأن حضور المرأة في المناسك الجماعيّة، وهو ما ينبغي إيضاحه وتسليط الضوء عليه عند بحث الأحكام الفقهيّة المرتبطة بالموضوع. ونحن هنا نحاول دراسة دور الجنس في المناسك العباديّة الجماعيّة.

وردت أحاديث مختلفة حول حضور المرأة في المسجد ومشاركتها في صلاة الجماعة، وصلاة الجمعة، وصلاة العيد، وصلاة الميّت، بالإضافة إلى مناسك الحجّ و... وهي تنطوي على نقطتين أساسين: فمن جهة، الإسلام لم يمنع النساء من الحضور في المساجد والمساهمة في المناسك الجماعيّة المختلفة؛ ومن جهة أخرى، لم يلزمهنّ بل ولم

(1) Delamont, **The Sociology of Women,** p. 182.

يرغّبهنّ في الحضور في أغلب الموارد[1]، بل إنّ مدلول الروايات هو أولويّة أداء المرأة للعبادة في دارها؛ هذا في الوقت الذي أكّدت فيه التعاليم الدينيّة على حضور الرجال في المساجد لأداء العبادات الجماعيّة، حتّى بلغ الأمر حدّ الوجوب في بعض الموارد.

أمّا في ما يرتبط بالنقطة الأولى، فقد وردت روايات كثيرة في النصوص الحديثيّة والتفسيريّة والتاريخيّة لدى الشيعة وأهل السنّة تدلّ على جواز حضور النساء في صلوات الجماعة اليوميّة، وصلاة الجمعة، والأعياد، والاستسقاء، والجنائز، علاوةً على حضورها في المناسك العباديّة الأخرى، كالحجّ، والعمرة، والاعتكاف في المساجد[2]؛ بل شدّدت بعض الروايات على أنّ النبيّ الكريم (ص) كان يوصي الرجال بعدم منع حضور النساء إلى المساجد[3].

---

(1) لا يخفى أنّ الحجّ والعمرة وصلاة العيد مستثناة من هذه القاعدة، كما إنّ حجّة الإسلام تجب على المرأة والرجل على حدّ سواء، وفي غير ذلك يكون الحجّ والعمرة مستحبّاً للمرأة والرجل أيضاً (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 8، باب 46 وباب 58 ـ 61 من أبواب وجوب الحجّ، ص 95 و 108 ـ 113؛ ج 10، باب 10 من أبواب العمرة، ص 251؛ وانظر كذلك: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 4، ص 350). وهناك بحث حول استثناء صلاة العيد، أشير له في المتن.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 5، باب 18 و 22 من أبواب صلاة الجمعة، ص 35 و 37؛ باب 28 من أبواب صلاة العيد، ص 133 ـ 135؛ ج 2، باب 39 من أبواب صلاة الجنائز، ص 817 ـ 818؛ ج 7، باب 7 و 11 من أبواب الاعتكاف، ص 408 و412؛ وانظر كذلك: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 22، ص 190؛ ج 85، ص 23؛ وكذلك: البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 211 (الصلوات اليوميّة)؛ ج 2، ص 7 (صلاة العيد)؛ الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 2، ص 26 (صلاة العيد)؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 3، ص 342 (صلاة الآيات)؛ الكوفي، **المصنّف**، ج 2، ص 19 (صلاة الجمعة).

(3) نصّ الرواية: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله**» (البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 3، ص 134).

وأمّا في ما يتعلّق بالنقطة الثانية، ففضلاً عن أنّ روايات الجواز لا توصي المرأة ولا تحضّها عادةً على الحضور، هناك روايات كثيرة ذكرت أنّ صلاة المرأة في بيتها أفضل لها، وذهبت إلى أنّ خير مساجد النساء في بيوتها[1]. وصرّحت بعض الروايات أنّ لصلاة المرأة في بيتها من الفضيلة ما يفوق فضيلة صلاتها جماعة في المسجد[2].

وفي ضوء الارتكازات الذهنيّة لعموم المسلمين، عادةً ما يستفاد من هذا النحو من الروايات أنّ منشأ التمايز الجنسيّ في الإسلام هو تجنّب المفاسد المحتملة المنبثقة من الاختلاط الجنسيّ في الأماكن العامّة. وبالنظر إلى الجوهر الحقيقيّ للمناسك العباديّة التي تتعارض مع كلّ أنوع الغفلة واشتغال الذهن بالأمور المادّيّة، لا ينبغي حصر مفاسد الاختلاط بالانحرافات الجنسيّة، بل يبدو أنّه يُلحظ في هذا الضرب من التمايز تفادي كلّ ما يفرغ العبادة من محتواها ويجرّدها من روحها، ألا وهو ذكر الله.

مع الالتفات إلى وجود إشكالات في أسانيد بعض الروايات، كما إنّ بعضها لا يدلّ على أكثر من رجحان ستر موضع صلاة المرأة.

---

(1) ورد في الروايات: «**صلاة المرأة في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها، وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في الدار**»، وكذلك: «**خير مساجد نسائكم البيوت**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 3، باب 30 من أبواب أحكام المساجد، ص 510؛ وانظر كذلك: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 3، ص 131؛ الكوفي، **المصنّف**، ج 2، ص 277).

(2) ورد في رواية: «**إذا صلّت المرأة في المسجد مع الإمام يوم الجمعة الجمعة ركعتين فقد نقصت صلاتها، وإن صلّت في المسجد أربعاً نقصت صلاتها، لتصلّ في بيتها أربعاً أفضل**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 5، باب 22 من أبواب صلاة الجمعة، ص 37؛ وانظر كذلك: ج 3، ص 510).

وبملاحظة مجموع تلكم الروايات يمكن الخلوص إلى النتيجة التالية: خلافاً لباقي موارد الضرورة الاجتماعيّة والاقتصاديّة حيث وجّه الإسلام حضور المرأة في الأماكن العامّة، لا يرى الإسلام ضرورة حضور النساء في صلاة الجمعة والجماعة بهدف كسب الأجر المعنويّ؛ لأنّ ذلك الأجر بل أكثر منه أيضاً يكون من نصيبها عندما تصلّي في منزلها صلاة فرادى. نعم، من الممكن أن تقتضي الظروف حضور المرأة في هذه الصلوات لدواعي أخرى، كالدواعي التعليميّة أو الثقافيّة أو السياسيّة، في بعض الأحيان، فترجح مصلحة الحضور على مصلحة الصلاة المنفردة في البيت بتشخيص من الحاكم الشرعيّ. كما إنّ حكم المسألة لا يخلو من الإبهام في خصوص بعض الصلوات كصلاة العيد، فيمكن أن يُستنبط من الروايات رجحان حضور المرأة، لا أقلّ في الظروف المواتية عند تحقّق الحكومة الإسلاميّة [17].

يشار إلى أنّ غاية ما يمكن أن يستفاد من هذه الروايات هو أنّ صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد أو الأماكن العامّة الأخرى فرادى أو جماعة؛ وأمّا لو أرادت الجمع بين فضيلة صلاة الجماعة والصلاة في المنزل عن طريق إقامة صلاة الجماعة في البيت نفسه، فلا منافاة حينئذٍ لتلك الروايات، بل يوجد شواهد روائيّة تؤيّد ذلك(1). ومن هنا، يجب ملاحظة الخصائص الطبيعيّة للرجل والمرأة والتأكيد عليها في مقام تفسير هذا النحو من التمايز الجنسيّ في الإسلام، لا تفسيره على أساس الظلم والتمييز الجنسيّ المقيت.

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 5، باب 4 و 60 من أبواب صلاة الجماعة، ص 379 ـ 380، ح 2 و 7، ص 461.

وثمّة شواهد أخرى على هذا المدّعى، من قبيل أنّ المرأة غير قادرة على التصدّي لإمامة الرجال في صلاة الجماعة، بينما لا مانع من إمامة الجماعة للنساء [18].

ويمكن الإشارة أيضاً إلى التشابه والتمايز بين الرجل والمرأة في مناسك الحجّ والعمرة كشاهد على هذا المدّعى؛ فلو بحثنا في الأحكام الفقهيّة لمناسك الحجّ والعمرة لوجدنا جعل أحكام مشتركة بين الرجل والمرأة في غالب الأحيان، إلى درجة أنّ بعض الفقهاء كالشيخ **الطوسي** (رحمه الله) وضع ذلك الاشتراك في سياق قاعدة عامّة، مدّعياً أنّ كلّ ما يحرم حال الإحرام على الرجل يحرم على المرأة أيضاً، وكلّ ما يجوز له يجوز لها، إلّا في بعض الموارد المستثناة[1]، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إنّ دراسة موراد الاستثناء تصبّ في إطار تعزيز احتمال أن يكون الباعث لوضع أحكام للمرأة وأخرى للرجل هو الالتفات إلى المواصفات الجنسيّة الطبيعيّة، والخشية من الإثارة الجنسيّة أثناء أداء المناسك، فكان من أبرز موارد الاستثناء عدم جواز تغطية الرأس للرجل وجوازه بل وجوبه على المرأة[2]، وعدم جواز لبس المخيط والسراويل للرجال وجوازه للنساء[3]، وكذلك استحباب بعض الأمور للرجال كالتلبية بصوت عالٍ، والهرولة بين الصفا والمروة، والدخول في الكعبة ولمس الحجر الأسود، وعدم استحباب ذلك للنساء[4].

---

(1) انظر: الطوسي، **المبسوط**، ج 1، ص 320.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 9، باب باب 5 من أبواب تروك الإحرام، ص 138.

(3) انظر: المصدر نفسه، باب 35 و 50 من أبواب تروك الإحرام، ص 115 و 133؛ باب 33 من أبواب الإحرام، ص 41 و 43.

(4) انظر: المصدر نفسه، باب 38 من أبواب الإحرام، ص 51.

وعلى أيّ حال، النقطة الأساس في هذا البحث هي أنّ التمايز الجنسيّ في المناسك العباديّة الجماعيّة في الإسلام مبتنية على مصالح اجتماعيّة خاصّة، لا صلة لها بمسألة التمييز الجنسين وغالباً ما يراد منها السيطرة على الأجواء المعنويّة في المجتمع، وإزالة ما يثير الشهوة فيه. نعم، بما أنّ موضوع لزوم إذن الزوج في خروج المرأة من المنزل تبرز أحياناً كعائق حقيقيّ أمام حضور المرأة في هذه المناسك، من الممكن أن تُعتبر مظهراً من مظاهر التمييز الجنسيّ في هذا المجال؛ لكنّنا أشرنا في البحوث السابقة إلى سبل حلّ هذه الإشكالية من وجهة نظر الإسلام؛ ولذا سنطوي صفحاً عن التكرار[1].

4 ـ 4. الزعامة الدينيّة

حرمان المرأة من الزعامة الدينيّة وباقي المناصب الرسميّة في المؤسّسات الدينيّة من الموضوعات الأخرى التي تناولها وناقشها علماء اجتماع الدين، وخاصّة الكتّاب من أنصار الحركة النسويّة. وقد سُلّطت الأضواء في هذا الأبحاث بصورة على مسائل من قبيل الأدلّة على حرمان النساء من المناصب الدينيّة الرسميّة، كالقسيس في سنّة الكنيسة الكاثولوكيّة[2]، والشواهد التاريخيّة على وجود قادة دينيّين بل وأنبياء أيضاً من النساء[3]. وفي المصادر الإسلاميّة ومصنّفات علماء الإسلام نواجه بحوثاً دينيّة في مجال الرسالة والنبوّة والإمامة والمرجعية بالنسبة

---

(1) انظر: الفصل الثالث، بحث «حقّ التحكّم في العلاقات الاجتماعية».

(2) Madoc - Jones and Coates, **An Introduction to Women's Studies,** p. 253 - 254.

(3) Trevett, **"Gender, Authority and Church History: A Case Study of Montanism",** Feminist Theology: The Journal of The Britain and Ireland School of Feminist Theology, issue 17, p. 9.

إلى النساء، ونحن هنا سنبحث رؤية الإسلام في كلّ واحد من هذه المجالات.

4 ـ 4 ـ 1. الرسالة

إنّ ظواهر الآيات والروايات لا تدع شكّاً في اختصاص الرسالة ـ بغضّ النظر عن المعنى الدقيق لها ـ بالرجال، فلا امرأة بين الرسل والمبعوثين الإلهيّين. وقد قال تعالى مخاطباً رسوله الكريم (ص) في أكثر من موضع: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم﴾[1].

ناقش أحد الكتّاب المعاصرين في دلالة هذه الآيات من جهتين:[2]

الأولى: إنّ هذه الآيات في مقام إثبات أنّ الأنبياء من جنس البشر، وردّ توهّم الكفّار بلزوم كون الأنبياء موجودات من جنس آخر، كالملائكة مثلاً. ومن هنا، فإنّ كلمة «رجال» في هذه الآيات قد جُرّدت من معناها الحقيقيّ، واستخدمت بمعنى الإنسان، سواء في ذلك الرجل والمرأة.

الثاني: إنّ كلمة «رجال» تارة تُستخدم في القرآن الكريم في مقابل كلمة النساء، وهذا يشكّل قرينة على إرادة هذا المعنى منها؛ وتارةً تستعمل في ما ينطبق على الرجال والنساء؛ وعليه، فمتى ما وردت من دون قرينة وجب حملها على المعنى الأعمّ[3].

---

(1) سورة يوسف: الآية 109؛ سورة النحل: الآية 43؛ وانظر: سورة الأنبياء: الآية 7.

(2) مع العلم أنّه لم يفرّق بين بحث الرسالة وبحث النبوّة؛ ولذا ناقش في دلالة هذه الآيات على نفي مطلق النبوّة عن النساء، والحال أنّ هاتين المناقشتين تجريان في بحث الرسالة أيضاً.

(3) انظر: مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص 136 ـ 138.

لكنّ كلا هاتين المناقشتين ليس بتامّ. ففي مورد المناقشة الأولى، وإن سلّمنا أنّ جميع الآيات المذكورة في مقام إثبات كون الرسل بشراً، بيد أنّ هذا الأمر لا يستلزم سلخ كلمة «الرجال» من معناها الأصليّ؛ فلمّا نقول بعدم التنافي بين صفتي البشريّة والرجوليّة، ونذهب إلى إمكان الجمع بينهما، لنا حينئذٍ أن نقول: إنّ هذه الآيات أثبتت أنّ الأنبياء بشر مع اتّصافهم بالرجوليّة، فملاحظة الجهتين معاً لا توجب الوقوع في الإشكال.

وأمّا عدم صواب المناقشة الثانية فلعدّة أمور:

أ) ثبت في علم الأصول أنّ استعمال اللفظ في معنى ما لا يدلّ في حدّ ذاته على كونه حقيقيّاً، بل يتساوى الأمر بينه وبين المعنى المجازي؛ وعلى هذا الأساس، حتّى لو ثبت أنّ كلمة «الرجال» استُعملت في القرآن الكريم أحياناً بالمعنى الأعمّ من الرجال والنساء، لا يمكن استنتاج كون هذا الاستعمال حقيقيّاً.

ب) من بين 26 مورداً استُعملت فيها كلمة الرجال في القرآن الكريم بالمعنى الاسميّ[1]، لا يمكن الجزم بأنّ هذه الكلمة استُعملت بالمعنى الأعمّ من الرجال والنساء حتّى في مورد واحد منها فقط.

ج) إنّ المعنى الحقيقيّ لكلمة الرجال في اللغة العربيّة والعرف العربيّ هو خصوص الذكور؛ ولذا فإنّ استعمالها في هذا المعنى الحقيقيّ

(1) استُعملت هذه الكلمة في غير المعنى الاسميّ في موردين: بالمعنى الوصفيّ في أحدها، والرجّالة مقابل الركّاب في الآخر.

ليس بحاجة إلى قرينة، بل إنّ استعمالها في المعنى الأعمّ من الرجال والنساء (من باب التغليب مثلاً) استعمال مجازيّ ويحتاج إلى القرينة.

نعم، عادةً ما يشار في البحوث الفقهيّة إلى نقطة هامّة، وهي أنّه قد تلغى خصوصيّة الرجوليّة في الأحكام التي يكون موضوعها كلمة الرجل أو الرجال، وفي المحصّلة يكون الحكم شاملاً للرجل والمرأة معاً. فعلى سبيل المثال، لمّا يقال في روايات الشكّ في عدد ركعات الصلاة: «لو شكّ الرجل بين الركعتين الثالثة والرابعة، يلزمه البناء على الرابعة»، ألغى الفقهاء قيد الرجوليّة، وجعلوا الحكم شاملاً للمرأة أيضاً؛ بدليل أنّ العرف لا يرى أيّ خصوصيّة للرجال في هذا الحكم. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ كلمة «الرجل» في هذه الموارد لم تُستعمل في ما يعم الرجل والمرأة، وإنّما استُعملت في معناها الحقيقيّ الذي هو الرجل، والتعميم للمرأة هنا من جهة الحكم، لا الموضوع. وكيف كان، فمن الواضح أنّ هذا التنويه لا ينطبق على الآيات موضع البحث؛ لأنّها تنبئ عن واقع تاريخيّ، لا أنّها تثبت حكماً فقهيّاً أو أخلاقيّاً لموضوع الرجال، ليتسنّى الحديث عن إلغاء الخصوصيّة.

وفضلاً عن الآيات القرآنيّة، يوجد عدد من الروايات أيضاً ـ ومنها روايات صحيحة ـ أيّدت فكرة اختصاص الرسالة بالرجال؛ فمثلاً، روى **أبو بصير** عن الإمام **أبي عبد الله الصادق** (ع) أنّه قال أثناء ذكره لقصّة **السيّدة مريم** (ع) : «**لا تكون البنت رسولاً**»[1]. وجاء في رواية عن السيّد

(1) الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 535؛ وانظر كذلك: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 14، ص 200، 203، 205.

عبد العظيم الحسنيّ، يمكن تصحيح سندها طبقاً لمبنى عدد من علماء الرجال: «**بعث الله تعالى، جلّ ذكره، مائة ألف نبيّ وأربعة وعشرين ألف نبيّاً، المرسلون منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً**»[1].

4 ـ 4 ـ 2. النبوّة

قبل بيان رؤية الإسلام حول نبوّة المرأة، لا بدّ لنا بدايةً من الإشارة إلى نقطتين بشأن مفهوم النبوّة والفرق بينها وبين الرسالة.

النقطة الأولى: إنّ المفسّرين لم يتّفقوا على رأي واحد في باب معيار التمايز بين المفهومين؛ فذهب بعضهم إلى اتّحادهما في المفهوم، بينما وافق أغلبهم على التمايز بينهما، معتبراً النبوّة أعمّ من الرسالة[2]. وفي هذا الإطار، يرى بعض أنّ معيار التمايز بين النبيّ والرسول أنّ مفهوم الرسالة قد أُخذ فيه قيد الأمر بتبليغ الرسالة الإلهيّة، في حين لم يؤخذ هكذا قيد في مفهوم النبيّ. على أنّ المرحوم العلّامة **الطباطبائي** رفض هذا الرأي استناداً إلى عدد من الآيات القرآنيّة، ذاهباً إلى أنّ المعيار في التمايز بين المفهومين هو محتوى الرسالة الإلهيّة، ببيان أنّ النبيّ بُعث لينبئ الناس بما عنده من نبأ الغيب، والرسول هو الحامل لرسالة خاصّة مشتملة على إتمام حجّة، يستتبع مخالفته هلاكة أو عذاباً.[3]

والمستفاد من الروايات المعتبرة ـ فضلاً عن تأييد نسبة العموم والخصوص المطلق بين النبيّ والرسول ـ هو أنّ وجه التمايز بينهما طريقة

---

(1) الراوندي، **قصص الأنبياء**، ص 213؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 13، ص 405.
(2) انظر: اليحصبي، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، ج 1، ص 250 ـ 251.
(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 139 ـ 140.

الارتباط بعالم الغيب وتلقّي الوحي؛ فأفادت أنّ الميزة الأساس للرسول كونه يرى الملَك ويتحدّث إليه مباشرةً، بينما يفتقر النبيّ إلى هذه الخصوصيّة، فيتلقّى الوحي الإلهيّ عن طريق الرؤيا وسماع صوت الملك من دون رؤيته[1].

النقطة الثانية: إنّ فعل الإرسال بحسب الآية 52 من سورة الحجّ[2] لا يختصّ بالرسل، بل ورد في الأنبياء أيضاً. وقد استشهد العلاّمة **الطباطبائي** بهذه الآية على كلاً من النبيّ والرسول مرسلاً من الله تعالى إلى الناس، وإن اختلف محتوى الرسالة[3]؛ إذ لا يستفاد من هذه الآية أكثر من أنّ النبيّ ربّما يكون مرسلاً من الله جلّ وعلا، لا أنّ كلّ نبيّ مبعوث من قبل الله تعالى حتماً. ويمكن التدليل على هذه الرؤية بشواهد من الروايات الصحيحة، إذ قرأ الأئمّة الأطهار (ع) هذه الآية بعد إضافة كلمّة «محدَّث» إليها[4]؛ ذلك أنّ الروايات المأثورة عند الشيعة تسالمت على أنّ التحديث، أي سماع صوت الملائكة دون مشاهدتهم، قد طُبّق على أفراد لم يكونوا من الأنبياء جزماً (كالأئمّة المعصومين، والسيّدة **فاطمة الزهراء، ويوشع بن نون، وآصف بن برخيا، وذي**

---

(1) جاء في رواية صحيحة السند عن زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً﴾، ما الرسول وما النبيّ؟ قال: النبيّ الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك» (الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 176، ح 1؛ وانظر كذلك: ح 2، 3، 4).

(2) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 140.

(4) فروي: «**وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيٍّ ولا محدَّثٍ**» (الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 176 ـ 177، ح 1 و 4).

القرنين(ع))[1]. ومن هنا، وبقطع النظر عن احتمال كون إرسال النبيّ والمحدَّث إرسالاً مجازيّاً، نستنتج أنّهما قد يكونان مرسلان إلى الناس من قبل الله تعالى، لا أنّهما مرسلان منه دائماً.

وفي ضوء هاتين النقطتين، نعود إلى صلب الموضوع، أي نبوّة المرأة بنظر الإسلام. وفي هذا السياق، ذهب أغلب علماء المسلمين إلى أنّ المرأة لم تبلغ مقام النبوّة مطلقاً، وفي المقابل قال بعضهم **كالقرطبيّ وابن حزم وابن حجر** بنبوّة بعض النساء، والسيّدة **مريم** على وجه التحديد[2]. لكنّ المهمّ في المسألة بحث أدلّة الموافقين والمخالفين، مع العلم أنّ مراجعة تلك الأدلّة يثبت عدم وجود دليل متين وبرهان قويّ على أيٍّ من القولين.

إنّ أهمّ الأدلّة التي تمسّك بها الموافقون عبارة عمّا يلي:

1 ـ آيات من القرآن الكريم ذكرت حديث الملائكة إلى بعض كبار النساء نحو **مريم وسارة** (ص) [3].

2 ـ آية اصطفاء السيّدة مريم من بين نساء العالمين[4].

3 ـ الروايات التي بيّنت صفات الأنبياء ومراتبهم واختلافهم عن

(1) انظر: الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 269 ـ 271، 241؛ الصدوق، **علل الشرائع**، ج 1، ص 182.

(2) انظر: القرطبيّ، **تفسير القرطبيّ**، ج 4، ص 83؛ مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص 142.

(3) سورة آل عمران: الآيات 42 ـ 43 و 45 ـ 47؛ سورة مريم: الآيات 17 ـ 21؛ سورة هود: الآيات 71 ـ 73.

(4) سورة آل عمران: الآية 42.

الرسل من دون الإشارة إلى قيد الرجوليّة، وقد نوّهنا بعدد منها في الصفحات الماضية[1].

4 ـ الروايات التي دلّت على كمال بعض النساء[2].

5 ـ التعابير المقتبسة من كتب العهدين التي عبّرت عن بعض النساء بلفظ «نبيّة»[3].

ولكن برغم كلّ ذلك، يوجد مناقشات واضحة على هذه الأدلّة، نشير إليها باختصار. فبما أنّ الروايات الصحيحة أكّدت على نمط آخر من الارتباط بين الإنسان والملائكة تحت عنوان «المحدَّث»، يتبيّن أنّ حديث الملائكة إلى السيّدة **مريم** (ع) وغيرها من النساء لا يعدّ شاهداً على نبوّتها. ومن الجدير بالذكر أنّ بعض الروايات التي أشارت إلى سبب تلقيب السيّدة **فاطمة** (ع) بـ «المحدَّثة» ذكرت أنّ الملائكة كانت تهبط عليها وتناديها بنداء السيّدة **مريم** (ع) ، أي النداء الحاكي عن اصطفائها من بين نساء العالمين[4].

---

(1) انظر: الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 174 ـ 177.

(2) انظر: الطبري، **جامع البيان**، ج 3، ص358؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 2، ص 73؛ الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 3، ص 179.

(3) انظر: فهيم كرماني، **زن وپيام آورى** (المرأة والنبوّة)، ص 4 ـ 11؛ وانظر كذلك: ص 13 ـ 30.

(4) روي عن الإمام جعفر الصادق (ع) أنّه قال: «**إنما سُمّيت فاطمة محدّثة لأنّ الملائكة كانت تهبط من السماء فتناديها كما تنادي مريم بنت عمران، فتقول: «يا فاطمة! إنّ الله اصطفاكِ وطهّركِ واصطفاكِ على نساء العالمين، يا فاطمة! اقنتي لربّكِ واسجدي و اركعي مع الراكعين»، فتحدّثهم ويحدّثونها**» (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 14، ص 206؛ وانظر أيضاً: ص 205).

وعلى هذا الأساس، وانطلاقاً من انتفاء احتمال النبوّة بحقّها[1]، فلا مكالمة الملائكة للسيّدة مريم (ع) (الدليل الأوّل) ولا اصطفائها (الدليل الثاني) يمكن أن يشكّل شاهداً على نبوّة السيّدة **فاطمة الزهراء** (ع). وبهذا البيان تتّضح أيضاً مناقشة الدليل الرابع؛ إذ ـ كما أشرنا في بحث السلوك المعنويّ ـ مفهوم الكمال لا يتلازم مع النبوّة، وأبرز شاهد على هذا المدّعى وجود أناسٍ بلغوا أقصى مراحل الكمال، وهم الأئمّة المعصومون، ولم يكونوا من الأنبياء.

وأمّا الروايات التي كشفت عن مراتب الأنبياء والفارق بينهم وبين الرسل (الدليل الثالث)، فهي بتعبير علماء الأصول ليست في مقام بيان تمام الشرائط، ومن الممكن افتراض شرط الرجوليّة فيها؛ وعليه لا يمكن استخلاص شرط عدم الرجوليّة في النبيّ منها. وأمّا التعابير الواردة في الكتب المقدّسة (الدليل الخامس)، ففضلاً عن المناقشة السنديّة، يمكن مناقشتها باحتمال التغاير المفهوميّ بين النبوّة مدار البحث وبين النبوّة الثابتة للنساء في مثل هذه الكتب؛ وبعبارة أخرى: من المحتمل أن تكون كلمة «نبيّة» في هذه الكتب معادلة لمفردة «محدَّثة» في الروايات الإسلاميّة، ومع وجود هكذا احتمال يُخدش الاستدلال المذكور.

وفي مقابل ذلك، فإنّ من نفى احتمال نبوّة النساء تمسّك عادةً بالآيات الدالّة على انحصار الرسالة في الرجال. فهذا العلّامة **الطباطبائي** استدلّ بكون تعبير الإرسال في القرآن يشمل الأنبياء أيضاً، ولم يختصّ بالرسل، على أنّ هذه الآيات تنفي النبوّة عن النساء كما تنفي عنهنّ

---

(1) لأنّ النبوّة اختتمت بنبوّة النبيّ محمّد المصطفى (ص)؛ انظر: القرآن الكريم، سورة الأحزاب: الآية 40.

الرسالة؛ لكنّ الشرح الذي قدّمناه في النقطة الثانية في صدر هذا البحث يفيدنا عدم تماميّة هذا الاستدلال؛ ومن هنا، لا يمكن نفي احتمال نبوّة المرأة اعتماداً على الآيات الآنفة.

نعم، بعض الروايات صرّحت بنفي نبوّة النساء، بل نبوّة السيّدة مريم (ع) بصورة خاصّة[1]؛ لكنّ الإشكال السنديّ فيها يكون سبباً في وهنها. كما لا يمكن الاستدلال بأفضليّة السيّدة **فاطمة** (ع) على سائر نساء العالمين، وفي الوقت ذاته عدم كونها نبيّة، على نفي نبوّة المرأة مطلقاً؛ فكما أشرنا سابقاً لا ملازمة بين الأفضليّة والنبوّة، بل يمكن الفصل بين الاثنين.

بناءً على ذلك، يبدو أنّ الرأي النافي لنبوّة المرأة أيضاً غير مستند إلى دليل رصين، سوى في الموارد التي يعتبر النبيّ حاملاً لرسالة من الله إلى الناس، فيبقى احتمال نبوّة المرأة قائماً في موارد النبوّة المحضة، غير المحتاجة إلى التدخّل في الأمور الاجتماعيّة، والمقتصرة على الارتباط الوحيانيّ بين الله تعالى والنبيّ، وقد صرّح بعض المفكّرين المعاصرين بهذه النقطة[2].

ومن هذا المنطلق، حتّى عند ثبوت شواهد تاريخيّة مؤكّدة على نبوّة بعض النساء في الأمم الغابرة، فإنّها لا تثبت أكثر من النبوّة المحضة

---

(1) ورد في رواية: «**مريم كانت محدَّثة ولم تكن نبية**» (الهلالي، **كتاب سليم بن قيس**، ص 351 ـ 352؛ وانظر كذلك: الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 183)، وجاء في رواية أخرى عند خطاب الله إلى السيّدة حوّاء: «**ولا أبعث منكنّ نبياً**» (النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 286).

(2) انظر: جوادي آملي، **زن در آينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص 144.

للمرأة؛ وأمّا النبوّة المقرونة بالرسالة الإلهيّة فمختصّة بالرجال، وربّما يكون الدليل على هذا الأمر ـ فضلاً عن أنّ المرأة غير مناسبة للتصدّي لمسؤوليّات الرسالة التنفيذيّة ـ هو الاهتمام بتأسّي الناس بالأنبياء الإلهيّين الذين يعدّون مُثلاً عليا، وهو ما يتطلّب المعاشرة وإقامة ارتباط خاصّ بين تلك المثُل والقواعد الشعبيّة؛ والحال أنّ المرأة وبسبب الجاذبيّة الخاصّة فيها غير قادرة على أن تكون مَثلاً أعلى للرجال. ومن نافلة القول إنّ هذا الأمر لا يكشف عن نقصٍ في المرأة بقدر ما يرتبط بضعف الرجل إزاء الإثارات الجنسيّة.

4 ـ 4 ـ 3. الإمامة

مثلما يُنظر إلى مسألة النبوّة على أنّها خُتمت بنبيّ الإسلام **محمّد** المصطفى (ص) ، تعتبر مسألة الإمامة أيضاً من منظور الكلام الشيعيّ أمراً محسوماً ومقتصراً على نصب اثني عشر إماماً من قبل الله تعالى؛ ولذا فإذا ما أُثير موضوع إمامة المرأة، فإمّا أنّه ناظر إلى العصور السابقة للإسلام، وإمّا أن يكون ذا طابع افتراضيّ فقط، بمعنى أن يدور الكلام فيه حول قابليّة المرأة للتصدّي لتقلّد هذا المنصب أو عدم قابليّتها، لا أن يكون ناظراً إلى التحقّق الخارجيّ لإمامة المرأة؛ لأنّه من المسلّم به لم ولن تصل المرأة إلى منصب إمامة المسلمين.

وبلحاظ هذه النقطة، وبما أنّ لفظ «الإمامة» في استعمالاته المتعارفة ينطوي على مفهوم الولاية والحاكميّة السياسيّة، فضلاً عن الزعامة والقيادة الدينيّة، فإنّ الدليل أو الأدلّة التي سوف تقام في الفصل السابع على نفي ولاية المرأة، ستثبت بالطبع عدم مشروعيّة إمامة المرأة في الإسلام أيضاً. وفي ما يرتبط بإمامة المرأة في العصور السابقة للإسلام،

لا يمكن تبنّي موقفاً صريحاً وقطعيّاً ونسبته إلى الإسلام؛ بسبب فقدان الأدلّة والشواهد الدينيّة الكافية في هذا الصدد، وإن قوي في الذهن احتمال عدم إحراز المرأة لمنصب الإمامة الإلهيّة مطلقاً، باعتبار طبيعة رؤية الإسلام إلى موضوع الرسالة والنبوّة التشريعيّة التي تقدّم شرحها، وكذلك بالنظر إلى أنّه لم يرد في أيّ من النصوص الدينيّة الإشارة إلى تقلّد المرأة لهذه المناصب الإلهيّة، ومنها الإمامة على وجه الخصوص. ومن الجليّ أنّه خلافاً لبحث النبوّة الذي أمكن تصوير نوع من النبوّة المحضة فيه، لا يمكن الحديث في بحث الإمامة عن إمامة محضة وبعيدة عن الارتباط بالناس؛ لأنّ هذه المفردة في نفسها تتضمّن معنى قيادة الناس وتبعيّة الرعيّة للقائد، وتستبطن مفهوم الائتمام.

4 ـ 4 ـ 4. المرجعيّة

يوجد رؤيتان متباينتان بين الفقهاء حول مرجعيّة المرأة، إحداهما موافقة والأخرى مخالفة؛ بيد أنّ دراسة أدلّة الطرفين دراسة دقيقة تكشف عن أنّ الخلاف بينهما ليس خلافاً نظريّاً وواقعيّاً؛ لأنّ كلّ واحد من هاتين الرؤيتين فسّرت المرجعيّة بتفسير مغاير للآخر. وفي النتيجة، يمكن القول: إن أُريد بالمرجعيّة التصدّي لمقام الإفتاء وبيان الأحكام الشرعيّة وحسب، فلا أحد من الفقهاء يرفض مرجعيّة المرأة؛ وإن قُصد بها ـ فضلاً عن الإفتاء ـ معنى مشتملاً على نحوٍ من الزعامة وحقّ التدخّل المحدود أو الواسع في الأمور الولائيّة، فلا فقيه يوافق أساساً على مثل هذه المرجعيّة [19].

الفصل الخامس

التربية والتعليم

اعتُبر عدم التكافؤ الجنسيّ في قطاع التربية والتعليم من أكثر أنواع اللامساواة الجنسيّة أهميّةً تأثيراً في المجتمعات المختلفة؛ فالتربية والتعليم ـ سواء في نمطها التقليديّ الحاصل على يد مؤسّسة الأسرة أو مؤسّسة الدين، أم في نمطها الحديث الواقع في سياق المؤسّسات الرسميّة للتربية والتعليم ـ مثّلت على الدوام فرصة مناسبة لبلورة العلاقات الجنسيّة وتعزيزها. ومن هنا، بحث أنصار الحركة النسويّة في كتاباتهم الحديثة، خاصّة في مجال علم الاجتماع وفلسفة التربية والتعليم، جوانب عديدة من عدم التكافؤ الجنسيّ في النظام التعليميّ، أبرزها عدم المساواة في إمكان الحصول على فرص التعليم والتقدّم الدراسيّ، والمناهج الدراسيّة المصنّفة جنسيّاً، ووجود مضامين جنسيّة في الكتب الدراسيّة والملازم التعليميّة، التعاطي الجنسيّ من قبل المعلّمين والموظّفين في القطّاع التعليميّ، والتدرّج التنفيذيّ والإداريّ القائم على الجنس في المؤسّسات التعليميّة، بالإضافة إلى أساليب التعليم المختلط وغير المختلط، واختبارات الارتقاء والتشاور الجامعيّ

والمهنيّ. وعلى هذا سنقوم في هذا الفصل بدراسة رؤية الإسلام في هذا الموضوع انطلاقاً من الأسئلة التالية:

1 ـ هل الإسلام يتبنّى وزناً متكافئاً للتقدّم العلميّ للرجال والنساء، أم أنّه وضع نموذجاً غير متكافئ في هذا المجال؟

2 ـ هل الإسلام ينحو منحى جنسيّاً خاصّاً في خصوص الموادّ التعليميّة؟

3 ـ ما رأي الإسلام بشأن التربية والتعليم غير الجنسيّ؟

4 ـ ما الصلة بين التربية والتعليم الأخلاقيّين وبين الجنس من وجهة نظر الإسلام؟

5 ـ ما حكم التعليم المختلط في الإسلام؟

5 ـ 1. الجنس والتقدّم العلميّ

5 ـ 1 ـ 1. فرضيّة النقصان العقليّ للمرأة

لكي نتبيّن دور الجنس في التقدّم العلميّ، لا بدّ لنا قبل كلّ شيء من تحديد موقفنا تجاه قضيّة التفاوت بين المرأة والرجل من حيث القابليّات الذهنيّة والقدرات الإدراكيّة. فإن صحّ الزعم القائل بأنّ القابليّات الفكريّة والذهنيّة للمرأة بطبيعة الحال أقلّ منها عند بالرجل، سيتّجه حينئذٍ كنتيجة قهريّة لذلك الإذعان عدم التكافؤ العلميّ والدراسيّ بين النساء والرجال في موارد متعدّدة. ومع أنّ لهذا الادّعاء تاريخاً عريقاً في الثقافات المختلفة، ولقي تأييداً من بعض علماء المسلمين وغير المسلمين، إلّا أنّ الدراسات الحديثة شكّكت في مصداقيّته. وكيف كان، فإنّ هذا الأمر من

القضايا التي لم يتمّ الاتّفاق عليها إلى الآن بين أصحاب الرأي، ويبدو أنّ النصوص الدينيّة غير صريحة في هذا المجال بما يتيح إسناد هذه الرؤية إلى الإسلام. وينبغي هنا الإشارة بصورة خاصّة إلى الأحاديث التي ورد فيها التأكيد على نقصان عقل المرأة[1].

لا شكّ في أنّ الإسلام حسب هذه الروايات قد افترض أصل وجود اختلافات ذهنيّة وإدراكيّة بين الرجال والنساء؛ لكنّه لم يقدّم بياناً واضحاً بشأن كون تلك الاختلافات مرتبطة بأيّ جزء من القوى الإدراكيّة أو الإدراكات (العقل، الذكاء، الذاكرة، الإدركات النظريّة، الإدراكات العمليّة و...)، والحال أنّه لا يمكن توجيه عدم التكافؤ بين الرجال والنساء في المجال التعليميّ إلّا طبقاً لبعض هذه المحتملات، وهي محتملات ضعيفة من قبيل النقص في الذكاء أو الذاكرة لدى المرأة. يضاف إلى ذلك، لا يمكن إثبات رأي الإسلام القاطع حول كون هذه الاختلافات ذات منشأ طبيعيّ أو اجتماعيّ، وكذلك إثبات أنّ هذا القبيل من الاختلافات جبريّ بنظر الإسلام أكثر صعوبة من إثبات أنّه طبيعيّ؛ أي حتّى مع وجود أدلّة قطعيّة على كون تلك الاختلافات طبيعيّة لا ينبغي اعتبار ذلك مساوقاً لتعيّن الاحتمال الجبريّ؛ لأنّه يمكن القول بكون أمرٍ ما طبيعيّاً وقابلاً للتغيير في آنٍ واحد من دون محذور.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن التعويل على هذا النحو من الروايات وجعلها منطلقاً لتوجيه عدم التكافؤ في التقدّم الدراسيّ بين النساء

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 2، باب 39 من أبواب الحيض، ص 587؛ ج 14، باب 4 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 11؛ ج 18، باب 16 من أبواب الشهادات، ص 245؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 30، ص 17؛ ج 32، ص 73؛ ج 103، ص 228.

والرجال، كما يتعذّر استناداً إليها وضع سياسات تعليميّة متفاوتة وفقاً للجنس، لا سيّما مع إنكار الدراسات التجريبيّة الحديثة لوجود تباين ذهنيّ واسع بين الجنسين.

5 ـ 1 ـ 2. تثمين الإسلام تقدّم المرأة علمياً

لبيان إشادة الإسلام بالتقدّم العلميّ للمرأة مقارنةً بالرجل، وكشف مدى تقييمه لذلك، لا بدّ لنا من استعراض ودراسة الآيات والروايات الواردة في هذا المجال. بصورة عامّة يوجد طائفتان من النصوص الدينيّة في هذا المضمار: النصوص العامّة التي تشمل الرجال والنساء بشكل مشترك، والنصوص الخاصّة المبيّنة لرؤية الإسلام بشأن المرأة بصورة خاصّة. ومن أبرز النصوص العامّة، الآيات والروايات التالية:

ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ﴾[1].

ـ قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[2].

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[3].

ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[4].

---

(1) سورة الزمر: الآية 9.
(2) سورة العنكبوت: الآية 43.
(3) سورة فاطر: الآية 28.
(4) سورة التوبة: الآية 122.

ـ قول رسول الله (ص) : «**اطلبوا العلم ولو بالصين**»[1].

ـ قول رسول الله (ص) : «**طلب العلم فريضةٌ على كلّ مسلم**»[2].

يشار إلى أنّ التعبير في الحديث الأخير روي في معظم الروايات بصورة: «كلّ مسلم»، ومع كونه بصيغة المذكّر لا يختصّ ـ بحسب قواعد اللغة العربيّة ـ بالرجال فقط، وإنّما يشمل النساء كذلك. لكنّه في روايات أقلّ اعتباراً وعدداً ورد بصورة: «كلّ مسلم ومسلمة»[3]؛ حيث ذكر المرأة المسلمة بصورة مباشرة وواضحة، وبهذا اللحاظ يصنَّف ضمن النصوص الخاصّة[4]. ونحاول في ما يلي التطرّق إلى مزيد من النصوص الدينيّة الخاصّة:

ـ عن أبي عبد الله في المرأة تحجّ عن الرجل الصرورة، فقال: «**إن كانت قد حجّت، وكانت مسلمة فقيهة، فربّ امرأة أفقه من رجل**»[5].

ـ جاء ضمن رواية حول خلق آدم وحوّاء (ص) : «. . . **فقال: يا ربّ! فإنّي أخطبها إليك فما رضاك لذلك؟ فقال الله عزّ وجلّ: رضاي أن تعلّمها معالم ديني، فقال: ذلك لك عليّ يا ربّ إن شئت ذلك لي**»[6].

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 4 من أبواب صفات القاضي، ص 14.
(2) المصدر نفسه، ص 13 ـ 14.
(3) الإمام جعفر الصادق، **مصباح الشريعة**، ص 22؛ الإحسائي، **عوالي اللئالئ**، ج 4، ص 70.
(4) بيد أنّ العلم الذي اعتبر في الحديث فريضة على المسلمين كافّة هو على ما يبدو علم الدين، أي تعلّم المعارف والأحكام الإلهيّة.
(5) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 8، باب 8 من أبواب النيابة في الحجّ، ص 124.
(6) المصدر نفسه، ج 14، باب 1 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 2.

- ورد في رواية في المصادر الحديثيّة لأهل السنّة أنّ النبيّ الأكرم (ص) قال في مدح نساء الأنصار: «**نعم النساء نساء الأنصار، لم يكن يمنعهنّ الحياء أن يتفقّهن في الدين وأن يسألن عنه**»[1].

- روي عن الإمام العسكريّ (ع)، قال:

حضرت امرأة عند الصدّيقة فاطمة الزهراء (ع)، فقالت: إنّ لي والدة ضعيفة، وقد لبس عليها في أمر صلاتها شيء، وقد بعثتني إليك أسألك، فأجابتها فاطمة (ع) عن ذلك، فثنّت فأجابت، ثمّ ثلّثت إلى أن عشّرت فأجابت، ثمّ خجلت من الكثرة فقالت: لا أشقّ عليك يا ابنة رسول الله. قالت فاطمة (ع): هاتي وسلي عمّا بدا لك، أرأيتِ مَن اكتُري يوماً يصعد إلى سطحٍ بحملٍ ثقيلٍ وكراه مائة ألف دينار، يثقل عليه؟ فقالت: لا. فقالتْ: اكتريتُ أنا لكلّ مسألة بأكثر من ملء ما بين الثرى إلى العرش لؤلؤاً، فأحرى أن لا يثقل عليّ، سمعت أبي (صلوات الله عليه) يقول: إنّ علماء شيعتنا يُحشرون فيُخلع عليهم من خِلَع الكرامات، على كثرة علومهم، وجِدّهم في إرشاد عباد الله[2].

والملفت في الحديث الأخير أنّ السيّدة فاطمة الزهراء (ع) طبّقت كلام رسول الله (ص) بشأن علماء الدين على نفسها وهي امرأة؛ فهذا يدلّ بكلّ وضوح على أنّ الإسلام لا يرى في تثمين العلم والعلماء تفاوتاً بين المرأة والرجل.

---

(1) المتّقي الهندي، **كنز العمّال**، ج 9، ص 637.

(2) النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 17، ص 318.

وبملاحظة هذه الشواهد، إن وجدت رواية يتنافى مضمونها مع التقدّم العلميّ للمرأة، فإمّا يجب النظر إليها بعين الشكّ والريبة، وإمّا ينبغي توجيهها بنحو من الأنحاء. فعلى سبيل المثال، ورد: «**ألهموهنّ حبّ عليّ (ع) وذروهنّ بُلهاً**»[1]، والظاهر البدويّ لهذه الرواية هو الوقوف بوجه تعلّم المرأة؛ ولكن نظراً إلى تأكيد الرواية على مسألة حبّ عليّ (ع) ، وفي ضوء استعمال كلمة «بُله» في الروايات الأخرى[2]، لا تعني الرواية مطلق معنى الإفراد البلهاء، بل إنّها تشير إلى أولئك الأشخاص والبلهاء والجهلاء بالمسائل الاعتقاديّة المختلَف عليها بين الشيعة والسنّة. وعليه، فمضمون الرواية هو لا تقحموا النساء (أي معظم نساء ذلك العصر اللواتي كنّ على مستوى متدنٍّ من العلم والمعرفة) في القضايا العقائديّة، واكتفوا بزرع حبّ عليّ (ع) في قلوبهنّ.

كما ورد عن النبيّ الأكرم (ص) رواية ظاهرها منع النساء من تعلّم الكتابة[3]؛ غير أنّ سند هذه الرواية ضعيف بنظر علماء أهل السنّة[4]، وكذلك السند المذكور لها في المصادر الشيعيّة ضعيف بسبب اشتماله على اثنين من الرواة الضعفاء ـ وهما النوفليّ والسكونيّ ـ برأي أغلب علماء الشيعة، وخاصّة المتقدّمين منهم[5]، وإن ذهب أكثر العلماء

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 92 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 127.

(2) المصدر نفسه، باب 3 من أبواب ما يحرم بالكفر، ص 414 ـ 415.

(3) حيث قال: «**لا تعلّموهنّ الكتابة**» (المصدر نفسه، باب 92 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 127).

(4) انظر: العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج 10، ص 269.

(5) ذهب المرحوم المجلسي إلى ضعف هذه الرواية بناءً على رأي المشهور (انظر: المجلسي، **مرآة العقول**، ج 20، ص 332).

المتأخّرين والمعاصرين إلى قبول سند هذه الرواية. وكيف ما كان، إن كانت مفردة الكتابة في الرواية المذكورة ناظرة إلى المفهوم العام للكتابة، فسنواجه إشكالاً في مضمونها؛ إذ لمّا كانت القراءة والكتابة تلعب دوراً أساس في التطوّر العلميّ لا يمكن القبول بأنّ الإسلام من جهة يثمّن التقدّم العلميّ للمرأة، ومن جهة أخرى يمنعهنّ من تعلّم القراءة والكتابة. وعلاوةً على ذلك، تبيّن الشواهد الروائيّة والتاريخيّة رواج القراءة والكتابة نسبيّاً بين نساء صدر الإسلام، وبخاصّة بعض النساء من أسرة النبيّ (ص) [1].

فعلى فرض صحّة الرواية التي كرهت للنساء تعلّم الكتابة، لا بدّ من إرجاع السبب في ذلك إلى الأوضاع والأحوال الخاصّة السائدة في عصر الصدور. فمن باب المثال، يمكن احتمال تدنّي المستوى الأخلاقيّ لأغلب النساء في تلك الحقبة[2]؛ ولذا فإنّ إمكان التعلّم قد يفضي إلى زيادة فسادهنّ وانحرافهنّ الأخلاقيّ. ومن هنا، يتسنّى اعتبار النهي عن تعليم المرأة الكتابة حكماً ثانويّاً، ولا يمكن نسبته إلى الإسلام كأصل كلّيّ؛ إذ الأصل الكلّيّ في تعلّم القراءة والكتابة هو ما أشير له في بعض الروايات، وهو جواز تعلّم أيّ فنّ و تعليم أيّ صنعة يحتاجها الإنسان، ومنها الكتابة، إلى جميع أفراد البشر مع قطع النظر عن جنسهم؛ اللهمّ

---

(1) فنقرأ في رواية: «**فأعطاها [فاطمة] رسول الله (ص) كريسة، وقال: تعلّمي ما فيها**» (الكليني، **الكافي**، ج 2، ص 667)؛ وقال الرسول لإحدى زوجاته المتعلّمات في نصّ رواية أخرى: «**ألا تعلّمين هذه [حفصة] رقية النملة كما علّمتيها الكتابة**» (السجستاني، **سنن أبي داود**، ج 2، ص 226)؛ وحول كتابة عائشة وقراءتها، انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 36، ص 349.

(2) التعابير الواردة في بعض الروايات تؤيّد هذا الاحتمال؛ انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 12 من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح 3، ص 333.

إلّا أن ينجم عن ذلك مفاسد أخلاقيّة أو اعتقاديّة أو اجتماعيّة، فيتوقّف تقييم عمل الأفراد على مدى توظيف ذلك الفنّ أو الصنعة في المصالح والمفاسد[1].

وفي المحصّلة، يمكن القول: إنّ الإسلام لا يرى فرقاً في ضرورة التقدّم العلميّ للنساء والرجال على حدٍّ سواءٍ، وإن التزم بوجود بعض الفوارق الجنسيّة في الأوضاع الخاصّة والظروف المختلفة طبقاً ما ذُكر آنفاً، أي تأثير العناوين الثانويّة في تغيير الأحكام. فعلى سبيل المثال، لو فُرض أنّ تدفّق الفتيات والنساء بصورة واسعة إلى ميادين التعليم ومحيط العمل يؤدّي إلى تقليل فرص العمل وانتشار البطالة في صفوف الرجال بشكل كبير، يُشكّ حينئذٍ في رجحان التعليم غير المشروط للنساء، حيث يجب تنظيم السياسات التعليميّة بما يتناسب وأولويّة اشتغال الرجال[2].

5 ـ 1 ـ 3. معوّقات التقدّم العلميّ للنساء

قد يقال: صحيح أنّ رؤية الإسلام إلى التعليم والدراسة في بُعدها المعنويّ رؤية غير جنسيّة وقائمة على التكافؤ بين الجنسين، غير أنّ الترتيبات الجنسيّة التي يدعو إليها والتي تضع عقبات في طريق النساء تستلزم نحواً من عدم التكافؤ الجنسيّ، وإن لم يكن مقصوداً؛ فلا شكّ في أنّ القيود التي أقرّها الإسلام في باب الاختلاط بين الرجال والنساء، وحجاب المرأة، ومنعها من السفر دون مرافقة الزوج أو أحد المحارم لها، وأخيراً القيود الناشئة من الزواج، تضع النساء في مرتبة أدنى من مرتبة الرجال من حيث التقدّم الدراسيّ.

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 2 من أبواب ما يُكتسب به، ص 56.

(2) انظر: الفصل السادس، بحث «التمييز الجنسيّ في محيط العمل».

وفي مقام الردّ على هذا الزعم، لا بدّ لنا من الإشارة إلى نقطتين أساستين:

النقطة الأولى: على فرض صحّة هذا المدّعى، وأنّ عدم التكافؤ الدراسيّ المذكور نابع من الأحكام الإسلاميّة، فمع ذلك لا يمكن لهذا الأمر في حدّ ذاته أن يشكّل دليلاً على رفض هذه الأحكام، إلّا حينما يتسنّى القدح في القيم والأهداف المنشودة من هذه الأحكام. فمن باب المثال، وجوب ارتداء الحجاب على المرأة، ووضع بعض القيود على سفرها، يهدف إلى رفع نسبة الاطمئنان من الانحراف الجنسيّ، وبالتالي استتباب السلامة الأخلاقيّة للمجتمع. ومتى ما استطاع شخص إنكار قيمة هذا الهدف السامي وعدم إبداء اهتمام به، ساغ له الاعتراض على الأحكام الإسلاميّة بفعل ترسيخ عدم التكافؤ الجنسيّ، وعادةً ما تكون انتقادات أنصار الحركة النسويّة للأحكام الإسلاميّة من هذا القبيل؛ فالمنتقدون يسعون إلى تغليب الرؤية غير الدينيّة أو المناهضة للدين على الرؤية المعاصرة، ويتجاهلون القيم الإلهيّة، ويتمسّكون ببعض القيم الدنيويّة المحضة (كالتقدّم العلميّ)، من أجل التصدّي لعقبات تحقّق تلك القيم الدنيويّة؛ بينما نجد الملتزمين بالقيم الإلهيّة قد وضعوا نصب أعينهم مجموعة من القيم الدينيّة والدنيويّة بالإضافة إلى أصل المهمّ والأهمّ في عمليّة التقييم. إذن، حتّى لو ظهرت على أرض الواقع بعض مؤشّرات عدم التكافؤ، واعتُبرت منافية للقيم أيضاً، يجب قياسها إلى الأهداف السامية المترتّبة عليها، ومن البديهيّ أنّه سيتمّ الإغضاء عن القيم المهمّة، وهي عبارة عن التكافؤ، في حال كون تلك الأهداف أهمّ منها، فهذا هو معنى المهمّ والأهمّ.

النقطة الثانية: بغية تقديم تحقيق أكثر دقّة في هذه المسألة، نتساءل:

هل إنّ عدم التكافؤ المذكور ناشئ من الأحكام الإسلاميّة فعلاً، أم أنّ له منشأً آخر؟

وللردّ على هذا السؤال، سنشرع ببحث عدد من تلك الأحكام التي أُثير حولها الجدل. فالظاهر أنّ هذا الزعم القائل بأنّ الحجاب الإسلاميّ للمرأة يحول دون تقدّمها الدراسيّ لم يعد له أنصار كثر؛ إذ أثبتت التجربة الناجحة للنساء المحجّبات في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران وباقي البلدان الإسلاميّة، بل حتّى في الدول الغربيّة أيضاً، وبلوغهنّ مستويات عليا من التعليم، وهن هذه النظريّة المزعومة وعدم صوابها. وفي هذا السياق أيضاً، لا أساس من الصحّة لزعم أنّ منع الإسلام الاختلاط بين النساء والرجال يعيق التقدّم العلميّ للمرأة؛ إذ لا شاهد على ذلك، وسنبيّن في بحث التعليم المختلط أنّ العكس هو الأقرب الى الصواب والحقيقة.

وأمّا سفر المرأة من دون أحد محارمها فهو وإن منع عنه معظم علماء أهل السنّة منعاً شديداً، إلّا أنّه لم يرد فيه منع من هذا القبيل في الروايات المأثورة عن الأئمّة المعصومين(ع)، اللهمّ إلّا أن تكون المرأة نفسها غير موثوق فيها، أو كان هناك خطر يتهدّدها من قبل الآخرين؛ ففي غير هاتين الصورتين، ومع الأمن على نفسها، لا يلزمها اصطحاب المحرم، وإن كان الأولى لها السفر بمعيّة أحد المحارم على كلّ حال[1]. ومن خلال التدبّر في مفاد هذا الحكم، ندرك عدم ترتّب قيودٍ عليه تحولُ دون التقدّم العلميّ للمرأة، كما يمكن في أغلب الأحيان إزالة

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 8، باب 58 من أبواب وجوب الحجّ، ص 108 ـ 110؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 110، ص 71.

العقبات وتمهيد الطريق إلى ذلك التقدّم عن طريق اتّخاذ التدابير الوقائيّة اللازمة.

وربّما كان هناك زعم آخر أكثر جدّيّة من الادّعائين المذكورين، هو المحدوديّة الناتجة من الزواج والحياة الزوجيّة المشتركة للنساء الراغبات بمواصلة الدراسة. وقد تتجلّى هذه المحدوديّة في المجتمع الإسلاميّ أكثر من غيره انطلاقاً من مكانة الأسرة في الفكر الإسلاميّ، والتأكيد على بعض الأحكام الخاصّة كمنع خروج الزوجة من المنزل من دون إذن الزوج. وقد صرّح بعض الباحثين استناداً إلى مقابلات أجروها مع عدد من الطالبات الجامعيّات المتزوّجات بأنّ أغلب الأزواج لم يوافقوا على مواصلة أزواجهم للدراسة إلّا في حال قيامهنّ بالمسؤوليّات المنزليّة في الوقت المناسب، فلم يُكتب النجاح للدراسة التي غيّرت النمط الطبيعيّ للحياة الأسريّة.

كما إنّ تبعيّة المرأة لزوجها من الناحية الاقتصاديّة يمثّل عائقاً آخر في طريق بلوغ المرأة التعليم العالي؛ إذ لمّا كان الرجال يوفّرون تكاليف الحياة فإنّهم لا يمانعون من استفادة الزوجة من إمكاناتهم المادّيّة إن كانت ذلك ضمن مصاريف الحياة الأسريّة، لا الاحتياجات الشخصيّة لها، والحال أنّ النفقات الجامعيّة تدخل في إطار الاحتياجات الشخصيّة للمرأة. والمانع الآخر الذي يعيق دراسة المرأة هو توجّسها من عدم القدرة على أداء الأدوار المنزليّة المناطة بها[1].

---

(1) انظر: خمسة، «رشد كمى دانشجويان دختر وآينده آموزش عالى» (التطوّر الكمّي للطالبات الجامعيّات ومستقبل التعليم العالي) مجلّة: زن، دانشگاه، فرداى بهتر (المرأة والجامعة والغد الأفضل)، ص 57.

في ما يرتبط بهذا المدّعى، يجب القول: صحيح أنّ الإسلام وضع الواجبات والأدوار المنزليّة للمرأة في صدر سلّم أولويّاتها، بيد أنّ ذلك لا يعني صواب نسبة عدم التكافؤ الجنسيّ في مجال التعليم العالي إلى الأحكام الإسلاميّة؛ فحثّ الإسلام المرأة على إطاعة زوجها[1]، واشتراط خروجها من المنزل بإذن منه[2]، لا تشكّل عائقاً بوجه مواصلة المرأة للدراسة؛ ذلك أنّ المرأة الراغبة بإتمام دراستها لا تواجه مشكلة في هذا المجال بعد الأخذ بنظر الاعتبار التمهيد الشرعيّ والقانونيّ الذي وافق عليه علماء الشيعة، وهو الاشتراط ضمن العقد. ومن الواضح بمكان أنّ مشكلة عدم استقلال المرأة اقتصاديّاً عن الرجل تقبل الحلّ عن هذا الطريق أيضاً؛ فللمرأة مطلق الحقّ في اتّخاذ القرار المناسب بشأن الاشتغال أو عدمه. وعلى هذا الأساس، فإنّ الاطّلاع على الحقوق والمسؤوليّات المتبادلة للزوجين تمثّل خطوة هامّة في سبيل الارتقاء بتعليم المرأة كمّاً وكيفاً.

وبما أنّ العقليّات المريضة والنمطيّة تلعب دوراً جوهريّاً في إشاعة عدم التكافؤ الجنسيّ، فإنّ خلق تيّارات ثقافيّة رامية إلى تصحيح مسارات تلك العقليّات يعدّ خطوة أساس أخرى يتوجّب القيام بها بعيداً عن الإفراط والتفريط. فممّا لا شكّ فيه أنّ حقائق من قبيل أنّ البعض يرى عمل المرأة منحصراً في الشؤون البيتيّة ورعاية الأبناء، وينكر القابليّات المتنوّعة للنساء، وأنّ كثيراً من الرجال يحجمون عن المشاركة في أداء الأعمال المنزليّة في مختلف الظروف، مغايرة لروح الإسلام، ونابعة من

---

(1) انظر: الفصل الثالث، بحث «الطاعة».

(2) انظر: المصدر نفسه، بحث «حقّ التحكّم في العلاقات الاجتماعيّة».

عوامل اجتماعيّة وثقافيّة معيّنة. ومن المسلّم به أنّ الوقوف على النموذج الدينيّ لمشاركة المرأة في الأمور الاجتماعيّة، وكذلك السيرة العمليّة للنبيّ والأئمّة الميامين في خصوص المشاركة في إنجاز الأعمال المنزليّة[1]، من شأنه ترك تأثير كبير على تغيير النظرة العامّة في هذا المجال، ومحو الظنون والأوهام في الشأن الثقافيّ من الأذهان، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، لا ينبغي إغفال الإشكاليّات الموجودة في النظام التعليميّ الرائج أيضاً؛ فالنظام في مراكز التعليم العالي وضع بحيث لا يتيح للمرأة المواءمة بين الدراسة ومزاولة الحياة الأسريّة. ومن هنا، تشير الدراسات إلى أنّ توفير الدعم إلى النساء الدارسات لممارسة الدراسة في شطر من اليوم وإنجاز المسؤوليّات المنزليّة في الشطر الآخر، وبصورة عامّة خلق أجواء تتمكّن المرأة بموجبها من التنسيق بين الأعمال الشخصيّة والنشاطات الاجتماعيّة، يبعث على زيادة فاعليّة المرأة وارتفاع كفائتها في نشاطاتها العلميّة. ولا ريب في أنّ إيجاد هذا التوازن بهدف التقليل من التعارض بين الأدوار المختلفة للنساء يعتبر إلى حدٍّ بعيد من مسؤوليّات الجامعات؛ فمن جملة الحلول المقترحة في هذا المجال، توفير فرصة الدراسة لجزء من اليوم بخطى وئيدة وطويلة، والسبيل الآخر إلى ذلك هو فسح المجال للدراسة الحرّة[2].

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 20 من أبواب مقدّمات التجارة، ص 39؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 16، ص 238؛ ج 104، ص 132.

(2) انظر: خمسة، «**رشد كمى دانشجويان دختر وآينده آموزش عالى**» (التطوّر الكمّي للطالبات الجامعيّات ومستقبل التعليم العالي) مجلّة: زن، دانشگاه، فرداي بهتر (المرأة والجامعة والغد الأفضل)، ص 58.

وأخيراً، يجب الإشارة إلى إحدى المنجزات الهامّة لتقنيّة المعلومات (IT)، التي هي عبارة عن توفير فرصة التعليم عن بُعد؛ فبحسب بعض الأبحاث في البلدان الغربيّة، فقد أتاح هذا النظام التعليميّ فرصة استثنائيّة وغير مسبوقة لعموم النساء، وخاصّة ربّات المنازل والأمّهات ذوات الأولاد الصغار والنساء العاملات، بغية اجتياز العقبات العائليّة والشغليّة التي تصدّ المرأة عن مواصلة الدراسة، ونيل درجات علميّة رفيعة[1]. ولا شكّ في أنّ الاستفادة الصحيحة من إمكانات هذا النظام في المجتمع الإسلاميّ لا تزيل المعوّقات الأسريّة والشغليّة من طريق النساء فحسب، بل ستقضي تماماً على جميع عقبات التقدّم العلميّ للمرأة.

وبكلمة واحدة: لا من الناحية المعنويّة يمكن إثبات أنّ الإسلام لا يقيم وزناً لدراسة المرأة بقدر دراسة الرجل، ولا من حيث الواقع الخارجيّ يتسنّى نسبة عدم التكافؤ العلميّ والدراسيّ بين المرأة والرجل إلى الأحكام الإسلاميّة، ويتجلّى هذا الأمر أكثر فأكثر حين التعرّف على سيرة حياة ثلّة من النساء النموذجيّات الناشئات في صلب عوائل العلم والفقاهة. وفي هذا المجال، أفرد المرحوم **عبد الله أفندي الأصفهانيّ**، من أعلام القرن الهجريّ الثاني عشر، فصلاً من كتابه «رياض العلماء وحياض الفضلاء» إلى النساء العالمات، اللواتي يتحدّرن في الغالب من أسر علمائيّة من الطراز الأوّل، وكنّ يمارسن تدريس العلوم الدينيّة. قال هذا العالم المتتبّع حول السيّدة **حميدة**، بنت العالم الشيخ **محمّد الرويدشتي الأصفهانيّ**:

---

(1) Prummer, **Womem and Distance Education: Challenges and Opportunities,** p. 202 - 204.

كانت رحمة الله عليها فاضلة، عالمة، عارفة، معلّمة لنساء عصرها، بصيرة بعلم الرجال، نقيّة الكلام، بقيّة الفضلاء الأعلام، تقيّة من بين الأنام، لها حواشي وتدقيقات على كتب الحديث، كالاستبصار للشيخ الطوسي وغيره، تدلّ على غاية فهمها ودقّتها واطّلاعها، وخاصّة فيما يتعلّق بتحقيق الرجال[1].

وقال بشأن السيّدة **آمنة خاتون**، كريمة العلاّمة **محمّد تقي المجلسيّ**:

فاضلة، عالمة، صالحة، متّقية، وكانت تحت المولى **محمّد صالح المازندرانيّ**، وسمعنا أنّ زوجها مع غاية فضله قد يستفسر منها في حلّ بعض عبارات قواعد العلاّمة[2].

وفي عصرنا الحاليّ، تعتبر السيّدة المجتهدة **أمين الأصفهانيّ** امرأة جليلة، مثقّفة، ومتّقية، بلغت بإيمانها واجتهادها أسمى الدرجات العلميّة، حتّى نالت إجازة الاجتهاد على يد كبار العلماء، كآية الله الحاج الشيخ **عبد الكريم الحائريّ**، مؤسّس الحوزة العلميّة في قم، فتحوّلت بذلك إلى نموذج تحتذي به الطالبات الجامعيّات والأستاذات العالمات.

5 ـ 2. الموادّ التعليميّة

يقع الحديث عن العلاقة بين الجنس والموادّ التعليميّة من وجهة نظر الإسلام في مستويين: في المستوى الأوّل المرتبط بالجوانب الإلزاميّة للدين، لا يشاهَد تمايز جنسيّ واسع النطاق، وإن بدا إسناد بعض

---

(1) الأفندي الأصفهانيّ، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج 5، ص 404 ـ 405.

(2) المصدر نفسه، ص 407.

الفوارق إلى الرؤية الإسلاميّة أمراً سائغاً. فمن باب المثال، يمكن اعتبار التعليم والتخصّص في بعض أقسام العلوم الطبّيّة، كالأمراض النسائيّة والولادة، من المقتضيات النسويّة؛ لأنّ القاعدة الأوّليّة في الإسلام تنصّ على حرمة مسّ الرجل المرأة الأجنبيّة، وعندما تلبّي الطبيبات الحاجة الفعليّة للمجتمع في هذا المجال، لا يبقى مبرّر لدفع الرجال إلى الدراسة في هذه الأقسام، ويمكن طرح مثل هذا الاستدلال أيضاً حول قصر بعض الاختصاصات الطبّيّة على الرجال فقط. ومن ناحية أخرى، بما أنّ النساء في الإسلام غير مكلّفات بالجهاد، فمتى ما تمّ تأمين حاجة المجتمع من القوّات العسكريّة المكوّنة من الرجال، لن يبقى حينئذٍ دليل موجّه لدراسة النساء في اختصاصات العلوم العسكريّة.

وما خلا هذه الموارد الخاصّة، فإنّ القاعدة العامّة في الإسلام الموضوعة بلحاظ الاحتياجات الاجتماعيّة تنصّ على جواز دراسة عموم أفراد المجتمع ـ رجلاً كان أم امرأةً ـ في أيّ فرع علميّ لرفع تلك الاحتياجات. وطبقاً لرواية عن الإمام **أبي عبد الله الصادق** (ع)، أُحلّ تعلّم جميع صنوف العلوم وفعلها والعمل بها، النظريّة والصناعيّة والخدميّة والفنّيّة، بل كلّ ما يحتاج إليه العباد، ومنها منافعهم، وبها قوامهم، وفيها بُلغة جميع حوائجهم، إلّا أن تخرج عن مسار الصلاح، ويكتسي تعليم تلك العلوم أو الاستفادة منها بصبغة الفساد والضرر[1].

وأمّا في المستوى الثاني المتّصل بالأولويّات الدينيّة فتبرز التمايزات

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 2 من أبواب ما يُكتسب به، ص 56 ـ 57.

الجنسيّة بصورة ملحوظة. فبما أنّ السياسات التعليميّة تابعة دائماً وفي جميع المجتمعات إلى التركيبة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة للمجتمع، فمن الطبيعيّ أن تكون السياسة التعليميّة في المجتمع الإسلاميّ انعكاساً للنظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة المنشودة في الإسلام؛ ولذا فكلّ تمايز جنسيّ في الأنظمة المذكورة يطفو إلى السطح في السياسات المرتبطة بالموادّ التعليميّة. وانطلاقاً من ذلك، فإنّ وجود بعض الأولويّات الدينيّة في التزام كلٍّ من الرجل والمرأة بأدواره الاجتماعيّة تفرض بروز مجموعة من الاختلافات الجنسيّة كأولويّات في الموادّ الدراسيّة. فعلى سبيل المثال، لمّا كان الحدّ من الاختلاط الجنسيّ في النظام الاجتماعيّ في الإسلام يمثّل أولويّة محوريّة، يكون من أولويّات الطالب الجامعيّ أو الطالبة الجامعيّة الدراسة في الأقسام التي لا تستلزم مثل هذا الاختلاط في العمل المستقبليّ. وكذلك، نظراً إلى أهميّة دور الأمّ في الإسلام، يعتبر تخصيص بعض المواد التعليميّة بطالبات المدارس الثانويّة والجامعات من الأولويّات المفترَضة في التخطيط الدراسيّ؛ من أجل النهوض بمهارات تربية الأولاد، كما إنّ تشجيع الفتيات على الدخول في الأقسام العلميّة المقتضية لانفصالها أمداً طويلاً عن الزوج والأبناء في عملها المستقبليّ، بمثابة حركة مخالفة للأولويّات الدينيّة.

ومن الواضح بمكان أنّ هذا التوجّه الدينيّ يتقاطع تماماً مع الرؤية النسويّة المتفشيّة في المجتمعات الغربيّة والمجتمع الأمريكيّ الداعية إلى التساوي بين المرأة والرجل في جميع مستويات التعليم والشغل، حتّى في المهن التي تحتاج إلى جهد كبير، كقيادة الطائرات والقاطرات

والشاحنات، والعمل في المناجم، وقيادة الجيش. وفي هذا السياق، يمكن تفسير ما ورد في بعض الروايات من حثّ النساء على تعلّم فنّ الغزل[1]، في ضوء البنية الاجتماعيّة السائدة في صدر الإسلام؛ ذلك أنّ الغزل متناسب مع الأولويّات المذكورة، أي تواجد المرأة في الدار إلى جانب زوجها وأبنائها، وابتعادها عن الاختلاط الجنسيّ.

5 ـ 3. التربية والتعليم غير الجنسيّين

إنّ تباين مناهج التربية والتعليم بين الفتيات والفتية لغرض القيام بأدوار اجتماعيّة متفاوتة من الظواهر الاجتماعيّة العامّة وذات التاريخ العريق في تاريخ الشعوب المختلفة؛ فلا ريب في أنّ التربية والتعليم ـ سواء في صيغتها غير الرسميّة كما في الأسرة، أم في شكلها الرسميّ المتمثّل بالمؤسّسات التعليميّة ـ تابعة إلى حدٍّ كبير إلى نظام تقسيم العمل الاجتماعيّ؛ ولهذا لا ينبغي استبعاد انتشار ورسوخ التربية والتعليم الجنسيّ كنتيجة طبيعيّة لقبول تقسيم العمل وفقاً للجنس على الصعيد العالميّ. ومن هنا، بدأ عدد كبير من أنصار الحركة النسويّة الذين يرون تحقّق طموح التكافؤ الجنسيّ رهيناً بإلغاء تقسيم العمل من منطلق جنسيّ، بدأوا بحملة واسعة لتغيير النظام التعليميّ القائم على التمايز الجنسيّ؛ لعلمهم بالدور الكبير الذي تضطلع به التربية والتعليم في هذا المجال. وقد تركت انتقاداتهم لهذا النموذج ـ والتي شملت أبعاداً مختلفة ـ بصمات واضحة على حركة النظام الغربيّ المعاصر باتّجاه بلورة

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 92 و 123 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 127 و 162.

نظام تعليميّ غير جنسيّ. وهكذا، ذهبت سيمون دي بوفوار (Simon de Beauvoir)، الباحثة الشهيرة في الحركة النسويّة، إلى إمكان نشوء شخصيّة الفتيات والنساء بشكل مغاير تماماً لنمط عدم التكافؤ السائد:

شريطة أن تنشأ الصبيّة منذ نعومة أظفارها على الطريقة نفسها التي نشأ عليها إخوتها، من توقّعات ومكافآت ومصاعب وحرّيّات، وأن تسهم في مزاولة الدراسة ذاتها وممارسة الأعمال نفسها، وأن يُقطع لها وعود بمستقبل متكافئ مع مستقبل الأولاد، وأن تحاط برجال ونساء متساوين ومتكافئين برأيها[1].

إنّ تطهير الكتب الدراسيّة ممّا يسمّى بقوالب التمييز الجنسيّ يعتبر من أهمّ سبل التعليم غير الجنسيّ التي حظيت باهتمام بالغ من أتباع النظريّة النسويّة؛ وعلى هذا الأساس، قال أندريه ميشيل (Andree Michel) في هذا الخصوص:

في النتاج المجرّد عن التمييز الجنسيّ، تُرسم صورة البنين والبنات إلى جانب بعضهم البعض وهم يؤدّون الأعمال المنزليّة ويواظبون على إخوانهم وأخواتهم الصغار من دون أيّ فرق، وكذلك الرجال والنساء وهم يقومون بتدبير الأعمال البيتيّة ورعاية الأطفال وتربيتهم، أو تأمين لقمة العيش لهم. وعليه، يلعب الفتيان والفتيات بالدمى وكرة القدم والألعاب الإلكترونيّة، ويزاولون لعبة استقبال الضيوف معاً، ويتنقّلون على أغصان الأشجار، ويقومون بلعبة الخياطة والغزل، ويتقمّصون دور البستانيّ، وما إلى ذلك. فلا

---

(1) De Beauvoir, **The Second Sex,** p. 726.

بدّ من اختفاء الصورة الزوجيّة التقليديّة التي تكون فيها الزوجة مستسلمة وخاضعة للزوج، ومنتظرة لتلقّي أوامره وقراراته. وإذا ما اضطرّ أحد الأبوين إلى البقاء في البيت لرعاية الأطفال، فمن الممكن أن يكون الأب أو الأمّ على حدٍّ سواء[1].

وفضلاً عن الجوانب الجليّة في مجال التربية والتعليم الجنسيّ، لم تسلم الجوانب الخفيّة لهذا الموضوع أيضاً، والتي يُعبَّر عنها بالطبقات الخفيّة للمناهج التعليميّة، من سهام نقد أنصار الحركة النسويّة. وهذا الاصطلاح يشير إلى القيم والرؤى والسلوكيّات التي لا تعدّ جزءً من المناهج التعليميّة الرسميّة، لكنّها تنتقل إلى التلاميذ والطلبة الجامعيّين في المؤسّسات التعليميّة. وكمثال على ذلك، يمكن الإشارة إلى طريقة توزيع النساء والرجال بين الموظّفين في المؤسّسة التعليميّة؛ فحقيقة كون عدد النساء في مهنة التعليم أكثر منها في المهن الأخرى يمكن أن تمثّل أداة إيحاء قويّة إلى التلاميذ[2].

هذا، وتتّضح إلى حدٍّ ما رؤية الإسلام حول التربية والتعليم غير الجنسيّ ممّا ذُكر في بحث الموادّ التعليميّة؛ فبالنظر إلى تدخّل عناصر إيديولوجيّة في بحوث عدم التكافؤ بصورة عامّة وعدم التكافؤ الجنسيّ بصورة خاصّة، لا يتسنّى فهم رؤية الإسلام في هذا الخصوص إلّا في إطار النظام الأخلاقيّ العامّ للإسلام. وقد أشرنا في ما مضى إلى أنّ الإسلام وضع في نظامه الاجتماعيّ المنشود عدداً من الفوارق في الأدوار الاجتماعيّة للمرأة والرجل، تارةً بعنوان الأولويّة وأخرى بصفة الإلزام،

---

(1) ميشيل، **پيكار با تبعيض جنسى (محاربة التمييز الجنسيّ)**، ص 130.

(2) انظر: غرت، **جامعه شناسى جنسيت (علم اجتماع الجنس)**، ص 104.

وقد كان ذلك وفقاً لمبدأ العدالة المقرونة بالمصلحة. ولا ريب في أنّ التكافؤ الجنسيّ في الإسلام من جهة قائم على مباني الوجود الطبيعيّ، ومن جهة أخرى، يقع في سياق تحقّق الأهداف الغائيّة في الدين، لا سيّما السعادة الدنيويّة والأخرويّة للإنسان. وفي النتيجة، ففي الوقت الذي يتأثّر أنموذج التكافؤ الجنسيّ في الإسلام بالاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، تجري عليه بعض التعديلات بواسطة الأهداف الغائيّة للإسلام؛ بمعنى أنّه لم تحظَ المساواة والتشابه الجنسيّ الكامل بتأييد الإسلام لتعارضها مع مصالحه المرجوّة. فمثلاً، نهت الروايات الإسلاميّة بشدّة عن تشبّه النساء بالرجال وبالعكس[1]، الذي يعتبر التشبّه في الملبس والشكل الظاهريّ من أجلى مصاديقه، وربّما يكون السبب وراء ذلك النهي أنّ هذا النحو من التشبّه وبفعل مقتضيات التمايز الجنسيّ الطبيعيّ يسبّب ضرراً حادّاً للازدهار الدينيّ والحياة المعنويّة للمجتمع.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إنّ التعليم الجنسيّ الذي يلقى قبولاً في الإسلام هو ذلك التعليم المنسجم مع الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، والرامي إلى نيل أهداف النظام الاجتماعيّ في الإسلام. فعلى سبيل المثال، ليس ثمّة منع في الإسلام لتهيئة الفتيات للقيام بدور الأمّ والزوجة وإعداد البنين للعب دور المنفق على البيت، بل يعدّ أمراً مقبولاً ومحبّذاً بلحاظ النتائج الإيجابيّة المترتّبة عليه باتّجاه تحقيق الأهداف المنشودة في الإسلام. ولا ريب في أنّ المستجدّات على الساحة الاجتماعيّة من قبيل المشاركة الواسعة للمرأة في سوق العمل، قد تسفر

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 87 من أبواب ما يكتسب به، ص 211.

عن ظهور تغيّرات في النظام التعليميّ المشار إليه؛ بيد أنّ هذه التغيّرات لن تحظى بدعم الإسلام إلّا إذا لم تؤدّ إلى حذف جميع أنواع التمايز، بل وضمنت الحفاظ على بعض الفوارق الخاصّة التي جرى التأكيد عليها في النصوص الدينيّة.

5 ـ 4. التربية والتعليم الأخلاقيّ

إنّ دور التربية والتعليم الأخلاقيّ في تحسين العلاقات الاجتماعيّة، وبصورة خاصّة العلاقات الجنسيّة، جعلها تلاقي اهتماماً فائقاً من قبل القائمين على شؤون القطّاع التعليميّ، وقد كان لهذا الموضوع انعكاس متميّز في أدبيّات النظريّة النسويّة؛ ذلك أنّ أتباع النسويّة لم تتّفق كلمتهم حول الأخلاق. وبقطع النظر عن أنصار النسويّة من الليبراليّين الذين يدعون إلى لزوم اقتفاء المرأة والرجل لقواعد وفضائل أخلاقيّة متكافئة[1]، فإنّ كثيراً منهم يفكّكون بين القيم الأخلاقيّة الرجاليّة والنسائيّة، ويسعون إلى طرح نظريّة أخلاقيّة جديدة مقابل النظريّات التقليديّة في باب الأخلاق، يُلحظ فيها الوضع الخاصّ للنساء، وفي مقابل ذلك ترفض بعض التوجّهات المتطرّفة كلّ ألوان التنظير الأخلاقيّ الذي لا يعير اهتماماً لسلطة الرجال على النساء[2].

ومن الجليّ أنّ الأقوال الأخيرة فاقدة للنظريّة الأخلاقيّة، وتحمل مجرّد نظرة هجوميّة إلى سائر النظريّات الأخلاقيّة، فلا تناقش مفاهيم

---

(1) انظر: مشير زادة، **مقدمه اى بر مطالعات زنان** (مدخل إلى الدراسات النسويّة)، صص 96 ـ 97.

(2) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 2, p. 617 - 619.

تلك النظريّات وأصولها الأساس بقدر ما تهتمّ بأمور خارجة عن أُطر تلك النظريّات، من قبيل سلطة الرجال، بصفتها نتائج اجتماعيّة لتطبيق النظريّات الأخلاقيّة. وبما أنّ رؤية الإسلام تناقض النظريّات الراديكاليّة للنسويّة وتتعارض معها في الموضوعات المذكورة، كما أُشير إلى ذلك في مواضع متعدّدة من الكتاب، سنحجم في هذه الفقرة عن التطرّق إلى تلكم النظريّات.

وأمّا فكرة الفرز بين الأخلاق الرجاليّة والنسائيّة فمنشؤها أنّ الرجال والنساء ـ بحسب الفرض ـ يحملان تصوّرين متباينين عن أنفسهما، أحدهما يقوم على الانعزال عن الآخرين، والآخر يبتني على إقامة علاقات وثيقة معهم. إنّ كثيراً من أنصار النسويّة المعتدلين يعتبرون الأخلاق ذات الطابع الجزئيّ، الموسومة بأخلاق العناية والرعاية، القائمة أساساً على العلاقات والمسؤوليّات والمتجلّية في حياة النساء غالباً، بديلاً مناسباً للأخلاق الانتزاعيّة ذات الطابع الكلّيّ، المتقوّمة بالعدالة والمبتنية على القوانين والحقوق، والمتبلورة في حياة الرجال عادةً؛ وإن كان القبول بأخلاق العناية لا يعني بالضرورة رفض أخلاق العدالة رفضاً نهائيّاً، فيصار أحياناً إلى التلفيق بين النوعين[1].

وعلى أيّ حال، فإنّ التعليم الأخلاقيّ بنظر القائلين بأخلاق العناية يستلزم تنشئة جميع الفتيان والفتيات طبقاً لأصول تلك الأخلاق، ويجري التأكيد عليه باعتباره عاملاً للقضاء على الاستغلال الجنسيّ. وخلافاً للفردانيّة المستوحاة من الأخلاق الكانتيّة التي يكون بموجبها كلّ فاعل

---

(1) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 2, p. 617 - 619.

أخلاقيّ مسؤولاً بصورة تامّة عن كماله الأخلاقيّ، من المفترض أن يفضي تعليم أخلاق العناية إلى تنشئة أفراد يستطيع كلّ واحد منهم تشخيص نقطة ضعفه، ويسعى إلى إيجاد الأحسن في غيره، كما يتعلّم هؤلاء الأفراد أنّهم مرتبطون ببعضهم ببعض من أجل كسب الفضائل الأخلاقيّة[1]. وأمّا بحسب رؤية أنصار النسويّة الليبراليّين فمن الواضح أنّ التعليم الأخلاقيّ يتطلّب وجود عوامل لدى الطرفين، تسهم في تعزيز القيم الأخلاقيّة «النسويّة» لدى الرجال، وفي المقابل ترسيخ القيم الأخلاقيّة «الرجاليّة» لدى النساء.

وبغية تقديم تحليل أدقّ لهذا البحث من وجهة نظر الإسلام، يجب التمييز بين النظريّة الأخلاقيّة أو النظام الأخلاقيّ وبين التحقّق الواقعيّ للفضائل الأخلاقيّة. إنّ المستفاد من القرآن الكريم بشأن النظام الأخلاقيّ هو أنّ النفس الإنسانيّة عبارة عن حقيقة واحدة، مجرّدة عن الجنس، ومزدانة بزينة الوجدان الأخلاقيّ بصورة فطريّة[2]. علاوةً على أنّ أنصار النسويّة لم يقدّموا دليلاً متيناً على إمكان الفصل بين أخلاق العناية وأخلاق العدالة؛ ليتسنّى الحديث عن تعارض هذين النظامين الأخلاقيّين، أو كون أحدهما مكمّلاً للآخر، بل إنّ تلك الفئة من الفضائل الأخلاقيّة المدرجة تحت عنوان أخلاق العناية (نحو المحبّة، وحبّ الخير، والتعاطف، والإيثار) تعود إلى الأصول الأخلاقيّة العامّة، وبموجب الرؤية السائدة بين حكماء المسلمين تنضوي تحت أصل العدل الكلّيّ. وعلى هذا الأساس، لا يمكن ـ وفقاً للأصول والقواعد، وبعبارة

---

(1) Noddings, **Philosophy of Education,** p. 189 - 190.

(2) قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ (سورة الشمس: الآيتان 7 ـ 8).

منطقيّة: بمقتضى الكبريات الأخلاقيّة ـ اعتبار الجنس مؤثّراً في هذا المجال.

وأمّا من حيث الصغريات الأخلاقيّة، أو التجسيد الموضوعيّ للأخلاقيّات، فلا بدّ من الالتفات إلى نقاط ثلاث:

الأولى: لا ينبغي الإغماض عن احتمال وجود بعض المؤهّلات الفطريّة لتفوّق النساء على الرجال أو بالعكس في بعض الفضائل الأخلاقيّة، فهذا الاحتمال يُطرح بقوّة حول تنمية أخلاق العناية لدى النساء وازدهار بعض الفضائل الأخلاقيّة كالشجاعة عند الرجال؛ ومن هذا المنطلق، طبّقت بعض الروايات هذا الاحتمال على صفة الحياء، معتبرةً حياء المرأة أكبر بكثير من حياء الرجل[1].

الثانية: وهي ترتبط بما أكّد عليه أنصار النسويّة من أنّ تجربة النساء الخاصّة ممزوجة بالفضائل المتّصلة بأخلاق العناية؛ إلّا أنّ الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء هو أنّهم استنتجوا من هذه الحقيقة إمكان صياغة نظام أخلاقيّ متميّز؛ وذلك بسبب ذهولهم عن أنّ تأثير المواقف الخاصّة في إيجاد تجارب أخلاقيّة متميّزة لا ينحصر بتجربة النساء وحسب، بل إنّ ذلك يجري في التجارب الأخرى أيضاً. فعلى سبيل المثال، من قضى عمره في سوح القتال وميادين الوغى أقرب إلى الاتّصاف بفضائل أخلاقيّة من قبيل الشجاعة والإيثار منها إلى فضائل أخرى نحو تقديم العون إلى الفقراء والمحرومين؛ كما إنّ الأثرياء أقرب من غيرهم إلى فضيلة الجود والإنفاق، والمساكين أقرب إلى فضيلة الصبر والقناعة. لكنّ كلّ ذلك يعود إلى صغريات الأخلاق لا كبرياته. ومن هنا، لا يمكن الحديث عن

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 23 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 40، ح 7.

أنساق أخلاقيّة متنوّعة، كأخلاق الشجاعة، والجود، والقناعة، والعناية ألخ؛ لأنّ هذه الأمور تعدّ فضيلة للجميع، مع قطع النظر عن تجاربهم الفرديّة والجماعيّة. بناءً على ذلك، لا يمكن في مقام التقييم اعتبار أخلاق العناية أخلاقاً مختصّة بالنساء، وإن كان من النادر تزيّن الرجال بقدَر النساء بهذه الأخلاق في ضوء التجربة الاجتماعيّة والتاريخيّة المختلفة.

ومع كلّ ذلك، فإنّ الحقيقة هي أنّ بُعد الرجال عن أخلاق العناية والرعاية لا يقتصر على مقتضيات الحياة والتجربة الخاصّة بهم، بل كثيراً ما تكون غير مبرّرة ومفرطة أيضاً؛ ومن هنا، تظهر مدى أهميّة الاستفادة من السبل التربويّة المختلفة لغرض تأصيل تلك الأخلاق لدى الرجال، وهو ما يمكن الاستشهاد له من النصوص الدينيّة الكثيرة؛ فقال النبيّ الكريم (ص) في هذا الصدد: «**خيرُكم خيرُكم لأهله، وأنا خيرُكم لأهلي**»[1]، وجاء في بعض الروايات التأكيد على أهميّة تقبيل الأبناء وضرورة ملاعبة الآباء لهم[2]. وتتجلّى أهميّة هذه الأحاديث في المجال التربويّ أكثر فأكثر عند استذكار الأخلاق الفظّة لكثير من المخاطبين بها.

الثالثة: إنّ الفرص والتجارب المتفاوتة للأفراد ـ فضلاً عن التأثير في التجارب الأخلاقيّة المتباينة لهم ـ قد تكون مؤثّرة في اكتساء عملٍ ما بالصبغة الأخلاقيّة أو عدم اكتسائه بها؛ إذ بالنظر إلى رجوع جميع

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 88 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 122. ولمزيد من الشواهد في هذا المجال، راجع: الفصل الثاني، بحث «إشباع الحاجات العاطفيّة».

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 15، باب 89 و 90 من أبواب أحكام الأولاد، ص 202 ـ 203.

الأصول الأخلاقيّة إلى أصل العدل الكلّيّ، من الممكن أن يكون فعلٌ واحدٌ مصداقاً للعدل في ظرف خاصّ ومصداقاً للظلم في ظرف آخر[1].

والظاهر أنّه يمكن توجيه الاختلاف الوارد في الروايات بين المرأة والرجل في بعض المواصفات الأخلاقيّة من هذا المنطلق؛ فطبقاً لرواية عن الإمام عليّ (ع)، اعتبر الكبر والجبن والبخل من أسوأ صفات الرجل وخيار خصال المرأة؛ مستدلاً على ذلك بأنّ المرأة المتكبّرة لا تمكّن الآخرين من نفسها، والبخيلة تحفظ أموالها وأموال زوجها ولا تبذّرها، والجبانة تخشى كلّ خطر محتمل[2]. إلّا أنّ وضع هذه الرواية إلى جانب الأدلّة الروائيّة والتاريخيّة الوفيرة التي طبّقت القواعد الأخلاقيّة العامّة، نحو حسن التواضع وقبح التكبّر، وحسن الشجاعة وحسن البذل والإنفاق، على النساء[3]، سوف يتيح لنا أن نخلص إلى أنّ الإمام (ع) في هذا

---

(1) ذُكرت هذه النقطة في مباحث الحسن والقبح العقليّ تحت عنوان: اختلاف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات (انظر: المظفّر، **أصول الفقه**، ج 1، ص 210 ـ 211).

(2) قال أمير المؤمنين (ع): «**خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو والجبن والبخل؛ فإذا كانت المرأة ذات زهو لم تمكّن من نفسها، وإذا كانت بخيلة حفظت مالها ومال بعلها، وإذا كانت جبانة فرقت من كلّ شيء يعرض لها**» (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 100، ص 238).

(3) فالحثّ على صفة التواضع في علاقة المرأة مع زوجها (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 6 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 14)، وذمّ المرأة المتكبّرة (المصدر نفسه، ج 11، باب 59 من أبواب جهاد النفس، ص 303)، وتعبير النبيّ (ص) حول شجاعة أمّ هاني أخت الإمام عليّ (ع) (الحائري، **شجرة طوبى**، ج 2، ص 305)، ومدح النبيّ (ص) لسخاء خديجة ودعمها المادّيّ للإسلام (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 43، ص 131)، وتوصيته نساء المدينة بالإنفاق في سبيل الله (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 91 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 125 ـ 126)، لا تشكّل إلاّ جانباً صغيراً من تلك الأدلّة والمستندات.

الحديث غير ناظر إلى كبريات القضايا الأخلاقيّة؛ بمعنى أنّه لا يريد تأسيس قواعد أخلاقيّة معيّنة للنساء، بل كلامه ذو طابع صغرويّ؛ أي إنّ الموقع الخاصّ للمرأة قد يسفر عن اتّصاف بعض أفعالها وصفاتها بالعدل، وبالتالي بالصبغة الأخلاقيّة. وبعبارة أخرى: هذه الرواية ناظرة إلى تمايز المرأة والرجل في مصاديق القواعد الأخلاقيّة الآنفة، وهو التمايز غير المتّصف بالطابع العامّ، فلا يكون مبرَّراً ومقبولاً إلّا بعد افتراض تلك الشرائط والظروف الخاصّة، فتزول علّة التمايز بزوالها، وتكون تلك القواعد الأخلاقيّة المشتركة بين المرأة والرجل نفسها ملاكاً للتقييم.

إنّ المركز الاجتماعيّ الخاصّ للمرأة، من حيث كون أموال زوجها بيدها من جهة، وعدم إحاطتها التامّة بالأمور التجاريّة والماليّة من جهة ثانية، يقتضي اعتبار صفة البخل فيها فضيلةً ممدوحة؛ لأنّ صفة السخاء والكرم في هذه الحالة قد تؤدّي إلى إضاعة الأموال وتبديدها؛ وأمّا في ما يرتبط بالمرأة الثريّة العارفة بالقضايا التجاريّة والشؤون الماليّة الراغبة إنفاق أموالها في طرق الخير، فمن المسلّم به أنّ البخل لا يعدّ فضيلة بحقّها، بل تجري فيها القاعدة الكلّيّة القائلة بحسن السخاء. كما إنّ فضيلة التكبّر للمرأة مقتصرة على حالة تعرّض عفّتها إلى التهديد والخطر؛ فيكون التواضع صفة أخلاقيّة منشودة لها في سائر الحالات الأخرى، كما في علاقتها بزوجها وبالنساء من جنسها. ويمكن طرح توجيه مشابه بشأن صفة الغيرة التي تعدّ من الفضائل الأخلاقيّة للرجال، وممّا نُهي عنه بالنسبة إلى النساء[1].

---

(1) بشأن التمايز الجنسيّ في الغيرة، انظر: الفصل الثالث، بحث «حقّ التحكّم في العلاقات الاجتماعيّة».

ومن هنا، فإنّ لزوم زرع الفضائل الأخلاقيّة الموسومة بـ «الرجالية»، أو أخلاق العدالة، في النساء أمر مقبول، حتّى وإن كان بعنوان قاعدة ثابتة؛ ولكن لا ينبغي تجاهل الاستثناءات من هذه القاعدة. فمثلاً، في البيئة التي لا يؤمَن فيها على الفتاة من الاعتداء الجنسيّ في أيّ لحظة، يستدعي العدل تربية الفتاة على شيء من الخوف والقلق المعقول، وليس من المنطق في شيء تشجيعها على التصرّفات الخطيرة والمهدّدة لعفّتها، وإطلاق العنان لها، بذريعة التربية على روح الشجاعة وزيادة الثقة بالنفس لديها؛ لأنّ السلوك الجريء للفتاة في البيئة غير الآمنة ليس من مصاديق العدل، بل لا يُطلق على ذلك التصرّف شجاعةً بحسب علماء الأخلاق، وإنّما هو تهوّر. ولذا فإنّ التدابير الثقافيّة والحقوقيّة المتنوّعة الرامية إلى إيجاد روح الغيرة لدى النساء وتعزيزها في قلوبهنّ تجاه أزواجهنّ، والناظرة إلى موضوع تعدّد الأزواج من زاوية سلبيّة ومتطرّفة، لا تحظى بغطاء دينيّ.

5 ـ 5. التعليم المختلط

لا شكّ في أنّ للاختلاط أو عدمه في النظام التعليميّ ارتباطاً وثيقاً بنسق علاقة المرأة بالرجل في المجتمع. ولا ريب في أنّ شيوع نظام التعليم المختلط في المجتمعات الغربيّة يمثّل إلى حدٍّ كبير انعكاساً لنمط العلاقة الحرّة بين المرأة والرجل في تلك المجتمعات، وإن استُند لتوجيه ذلك النظام إلى أدلّة معيّنة، أو تمّ التشبّث ببعض الأدلّة الواهية. وعلى أساس هذه النقطة، يمكن توجيه عدم انتشار النظام المختلط في الأزمنة المتقدّمة في المجتمعات التي أقرّت أصل التعليم بالنسبة إلى النساء، وإن بشكل محدود.

إنّ النظام المختلط في شكله الحاليّ المستوحى من النظام التعليميّ الغربيّ لم يكن معهوداً في الثقافة الإسلاميّة، فلم يعهد الإسلام حضور الذكور إلى جانب الإناث في عملية التربية والتعليم غير المنزليّ سوى في موردين: تعليم الأطفال الصغار[1]، وتعليم الشباب وكبار السنّ على يد معلّم من الجنس المخالف؛ حيث أشارت المصادر التاريخيّة إلى حضور الرجال في دروس عدد من النساء المعلّمات[2]. كما شاع في ذلك الزمان تعليم النساء على يد الرجال، وممّا يؤيّد ذلك الروايات الكثيرة حول مراجعة النساء للنبيّ الكريم (ص) والأئمّة الأطهار(ع) وأصحابهم لتلقّي العلوم الدينيّة وتعلّم القرآن[3]. وجاء في بعض الروايات أنّ نساء المدينة سألن الرسول الأكرم (ص) أن يجعل لهنّ يوماً من نفسه؛ لأجل الردّ على أسئلتهنّ والرجوع له في شؤونهنّ، فوافق على ذلك[4].

وكيف كان، إن أردنا تقييم النظام التعليميّ المختلط المتداول في الجامعات ومراكز التعليم العالي في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة أيضاً من وجهة نظر الإسلام، فالظاهر أنّ غاية ما يمكن قوله في هذا الصدد: إنّه ضرورة اجتماعيّة ملحّة، فرضتها الأوضاع الاجتماعيّة الخاصّة ـ من قبيل قلّة الأساتذة وشحّة الأماكن ـ على النظام الإسلاميّ. وأمّا في الظروف والأوضاع الاعتياديّة، فالنظام التعليميّ غير المختلط يمثّل

---

(1) انظر: داغ محمّد و رشيد اويمن، **تاريخ تعليم وتربيت در اسلام** (تاريخ التربية والتعليم في الإسلام)، ص 273.

(2) المصدر نفسه، ص 275.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، الأبواب 79، 83، 84، 106، 107، 116 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 112، 117، 143، 144، 152.

(4) انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، ج 1، ص 34.

أولويّة دينيّة هامّة، يتحتّم على المسؤولين في النظام الإسلاميّ وضعه في صدر أهدافهم على المدى البعيد، وينبغي عليهم الإعداد له والتحضير لتحقيقه من الآن.

هذا، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الاختلاط الجنسيّ بصورة عامّة ممّا يبغضه الإسلام، وفضلاً عن التداعيات السلبيّة التي يفرزها على النظام الاجتماعيّ برمّته، له تبعات وآثار مدمّرة على النظام التعليميّ بشكل خاصّ أيضاً، من أبرز مصاديقها تدنّي مستوى النجاح والتقدّم العلميّ للطلبة الجامعيّين. ففي الوقت الذي دفعت الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة إلى ارتفاع غير مسبوق في سنّ الزواج، نقوم بالجمع بين الشباب والشابّات غير المتزوّجين في بيئة باسم الجامعة أو الكلّيّة، ومن ثمّ ننتظر منهم مواصلة التقدّم العلميّ، والحصول على الشهادات العليا، والتخصّص في العلوم المختلفة، ببالٍ صافيةٍ وبعيداً عن الهواجس والأفكار، ليحرزوا التقدّم العلميّ والازدهار لبلادهم! فهل نحن نتجاهل المشاعر والغرائز الجنسيّة، أم أنّنا فكّرنا بوضع حلول مناسبة لها؟ والمفروض أنّنا نرفض الحلّ الذي تطرحه المجتمعات الغربيّة، القاضي بإطلاق العنان للعلاقات الجنسيّة غير المشروعة؛ لأنّنا من جهة نؤكّد على الأصول الأخلاقيّة، ونتوجّس من انتشار التحلّل الخلقيّ الشائع بين الطلبة الجامعيّين في الغرب، ومن جهة أخرى، نجد أنفسنا قد ابتعدنا كثيراً عن النموذج الإسلاميّ المنشود، الداعي إلى الزواج في سنّ مبكّرة.

النقطة الأخرى ذات الصلة الوثيقة ببحث الجنس، والتي أثارها بعض أنصار النسويّة في الآونة الأخيرة، هي أنّ التعليم المشترك أو

المختلط كان يُنظر إليه كوسيلة لحصول النساء على إمكانات وفرص متكافئة، إلّا أنّ هذا النحو من التعليم بحسب دراساتٍ حديثةٍ ذكوريّ ولا يصبّ في مصلحة الإناث. وعلى هذا الأساس، سلّط بعض أنصار النسويّة الأضواء على مزايا النظام التعليميّ غير المختلط ـ وخاصّة في مرحلة الإعداديّة ـ والبرامج المختصّة بالفتيات، لا سيّما في الرياضيّات والعلوم حيث يتدنّى المستوى العلميّ للبنات قياساً إلى البنين. فذهب **سبندر** (Spender) إلى أنّ سبب الحفاظ على المدارس المختلطة في المجتمعات ذات التوجّه الذكوريّ هو احتوائها على امتيازات للأولاد؛ فكتب قائلاً: «إنّ حضور الفتيات ضروريّ لتعزيز الصورة الإيجابيّة للفتيان، فلا شكّ في أنّ بروز البنين ليس في مصلحة البنات». إنّ دور البنات هو العمل كفريق مرجعيّ سلبيّ، والمدارس المختلطة في حقيقة الأمر مدارس للبنين يُسمح للبنات بدخولها والدراسة فيها؛ وأمّا في المدارس غير المختلطة فلا تُجبر البنات على التسليم إلى البنين دائماً، ولا تبدو أضعف منهم، وتواجه الرجال وهي في منصب المدير المسؤول. وأكّد **سبندر** على أنّ تدريس البنين والبنات بعض الدروس كالرياضيّات والعلوم في صفوف منفصلة ضرب من التمييز الإيجابيّ العائد بالنفع على البنات، وقال: «أودّ أن أرى النساء يدرّسن النساء حول النساء، لا أقلّ في بعض الأوقات، وأن تتصدّى المرأة إلى مسؤوليّة التعليم النسويّ»[1].

وفي المحصّلة يمكن القول بأنّ النظام التعليميّ المختلط ـ علاوةً على آثاره السلبيّة على جميع التلاميذ والطلبة الجامعيّين ـ يتسبّب

---

(1) غرت، **جامعه شناسى جنسيت** (علم اجتماع الجنس)، ص 112 ـ 113.

بمشكلات كثيرة للفتيات بصورة خاصّة، وهو ما أثبتته بعض الدراسات التي أجريت في بعض الجامعات داخل الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران أيضاً[1]. ومن الجدير بالذكر أنّه برغم استمرار وجود اختلاف بين العلماء والباحثين الغربيّين حول التعليم غير المختلط، فقد اتّسعت رقعة المدارس غير المختلطة إلى حدٍّ ما في عدد من الدول الصناعيّة كأمريكا وكندا اعتباراً من عقد التسعينيّات من القرن الماضي[2].

(1) انظر: بانكي بور، **«تحليلى بر روابط دختران وپسران دانشجو»** (تحليل العلاقة بين الطلاب الجامعيّين والطالبات الجامعيّات)، مجموعة مقالات مؤتمر دراسة مشكلات المرأة، ج 2، صص 651 ـ 653.

(2) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge Encyclopedia of Women,** Vol. 2, p. 506.

الفصل السادس

الاقتصاد

سنبحث في هذا الفصل عدداً من أبعاد الحياة الاقتصاديّة للمرأة ورأي الإسلام في كلّ واحد منها، وستكون أهمّ محاور هذا الفصل عبارة عن: موقف الإسلام من اشتغال المرأة، ودوافع النساء للدخول إلى سوق العمل، ومعوّقات عمل المرأة، والتمييز الجنسيّ في محيط العمل، والعمل المنزليّ، وثروة المرأة.

6 ـ 1. رؤية الإسلام العامّة حول اشتغال المرأة

لو ألقينا نظرة إلى القرآن الكريم والمصادر الروائيّة والتاريخيّة لوجدنا أنّ اشتغال المرأة بمعنى العمل المربح غير ممنوع عنه في الإسلام، بل يُفترض النظر إليه كحقيقة واقعيّة؛ فالقرآن الكريم ذكر ابنتي النبيّ شعيب (ع) اللواتي كنّ يمتهنّ الرعي[1]. كما أكّدت الروايات أيضاً على أنّ النساء المسلمات كنّ في عصر النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين(ع) يمارسن مختلف الأعمال، نحو التجارة[2]، والصناعات

(1) انظر: سورة القصص: الآية 23.

(2) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 16، ص 9؛ الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 25، ص 13.

اليدويّة[1]، والغزل[2]، وتزيين النساء وتصفيف شعورهنّ (الماشطات)[3]، والعمل في البيوت[4]، وتأجير المنازل[5]، وإنتاج موادّ التجميل[6]، وما إلى ذلك من أعمال مربحة أخرى، ولم تُنهَ المرأة إلّا عن العمل الباعث على الغواية والفساد، كالدعارة والغناء في مجالس الرجال[7]، وإن لم يشاهَد في النصوص الدينيّة ما يحثّ المرأة على العمل. وبهذا يمكن اعتبار الحكم الأوّليّ لاشتغال المرأة هو الجواز، ولكن من الممكن أن تطرأ عليه أحكام أخرى من باب العناوين الثانويّة كالكراهة والاستحباب باعتبار بعض القيود الخاصّة.

ولإيضاح وجه الكراهة، يمكن الاستشهاد بحقيقة تاريخيّة هي أنّ الإسلام لم يناهض نموذج تقسيم العمل من المنطلق الجنسيّ الذي كان سائداً في المجتمع في صدر الإسلام، بل يمكن القول بأنّ الأحكام الإلزاميّة أو الأولويّات الدينيّة كان لها دور مؤثّر في توطيد دعائم هذا النموذج. فمن جهة، أوجب الإسلام نفقة الزوجة على الرجل، وأعفى المرأة من المسؤوليّة الاقتصاديّة إزاء الأسرة؛ ومن جهة أخرى، فإنّ اهتمام الإسلام بخفض مستوى الاختلاط الجنسيّ في المجتمع، وتأكيده على لعب المرأة دور الأمّ والزوجة، وفّر أجواء ثقافيّة مناسبة لتقسيم

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 24، ص 264.
(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 64 من أبواب ما يكتسب به، ص 174.
(3) المصدر نفسه، باب 19 من أبواب ما يكتسب به، ص 93 ـ 95.
(4) المصدر نفسه، ج 15، باب 34 من أبواب العِدد، ص 461.
(5) المصدر نفسه، ج 13، باب 31 من كتاب الإجارة، ص 280.
(6) الكليني، **الكافي**، ج 5، ص 496.
(7) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 5 و 15 من أبواب ما يكتسب به، ص 62 ـ 65، 84 ـ 85.

العمل على أساس الجنس، بحيث وُجّهت المرأة لأداء الأعمال المنزليّة، والرجل للنهوض بأعباء العمل خارج المنزل. والتوجيه الذي يمكن فرضه لهذه الرؤية الإسلاميّة هو أنّ الإسلام لم يستهجن اشتغال المرأة بما هو هو، وإنّما قال بقبحه على فرض إضراره بمصالح أهمّ، خاصّة حينما يؤثّر سلباً على دور الأمومة والزوجيّة، أو يتعارض مع الحفاظ على العفّة والسلامة الأخلاقيّة للمجتمع.

وفي المقابل، يمكن القول برجحان اشتغال المرأة بعنوان ثانويّ إذا اقترن عملها ببعض العناوين الشرعيّة المرغوب فيها، ولم يؤدِّ إلى الجوانب السلبيّة الوارد ذكرها آنفاً؛ كما لو عمدت إلى الاشتغال بسبب محدوديّة دخل الزوج وعدم سدّه لمتطلّبات الحياة ولغرض إعانته على توفير الاحتياجات اللازمة، دون أن يحدث ذلك خللاً في أدوارها المنزليّة، وشريطة أن لا يكون سبباً في اختلاطها بالمحارم في محلّ العمل، والمصداق البارز لذلك هو الاشتغال داخل المنزل أو بجواره من دون وجود المحارم. ومن الجدير بالذكر أنّ إعانة المرأة لزوجها في الأمور الدنيويّة والأخرويّة من خصائص المرأة الصالحة حسبما ورد في بعض الروايات[1]، وإطلاق هذه الروايات الشامل لإعانة الزوج في تأمين مصاريف الحياة عن طريق الاشتغال دليل على رجحان اشتغال المرأة شرعاً في الفرض المذكور.

بيد أنّ النقطة الحائزة على أهميّة كبيرة هي أنّ النموذج الإسلاميّ

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 6 و 9 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 14 و 24.

المنشود يمكن أنّ يتّخذ أشكال متباينة تختلف باختلاف التركيبة الاجتماعيّة والمراحل التاريخيّة المتنوّعة؛ وعليه، فإنّ عرض النموذج الإسلاميّ في الأوضاع الاجتماعيّة الحاليّة يتطلّب الفرز بين العناصر الأساسيّة نموذج صدر الإسلام والعناصر الوقتيّة العارضة عليه، وبالتالي صياغة النموذج المنسجم مع المجتمع الفعليّ والعصر الراهن استناداً إلى العناصر الأساس. و ـ كما أشرنا سابقاً ـ الإسلام لا يخالف اشتغال المرأة بما هو هو، وإنّما غاية ما أكّد عليه هو التقليل من الاختلاط بين الجنسين في المجتمع وإعطاء الأولويّة إلى قيامها بدور الأمّ والزوجة. بناءً على ذلك، يمكن التحرّك باتّجاه تحقيق النموذج الإسلاميّ المطلوب من تقسيم العمل من منطلق جنسيّ واشتغال المرأة من خلال رعاية هذين المبدأين في التخطيط الاجتماعيّ على المستوى الخاصّ والعامّ، وإن اختلف شكل هذا النموذج في المجتمع الراهن عنه في مجتمع صدر الإسلام اختلافاً واضحاً.

والنقطة المهمّة الأخرى بشأن اشتغال المرأة هي موضوع دوافع ذلك الاشتغال؛ فلطالما كانت أبرز الدوافع وراء اشتغال الرجال والنساء ذات منطلقات ماديّة، نحو تأمين متطلّبات المعيشة وزيادة الدخل الشخصيّ أو العائليّ، ولا ريب في أنّ الأوضاع الاقتصاديّة المتدهورة في العقود الأخيرة في دول عديدة كإيران والتي أدّت إلى ارتفاع مستوى التوقّع في المجال الرفاهيّ كان لها تأثير كبير جدّاً في هجوم النساء على سوق العمل. لكنّ الدراسات أثبتت وجود عوامل أخرى أسهمت في إقبال المرأة إقبالاً واسعاً على ميدان العمل، أهمّها: الحصول على الاستقلال والحريّة الفرديّة، وتأمين مستقبل الفرد وأسرته، وزيادة العلاقات

الاجتماعيّة، والرغبة في العمل، وإمكان تحقيق الآمال الشخصيّة للإنسان[1].

وبما أنّ معظم تلك الدوافع تنهل من الأوبئة الاقتصاديّة والثقافيّة للمجتمعات، يرى الإسلام أنّ الوضع المنشود يتحقّق حينما يصل الفقر والفوارق الطبقيّة والطلاق والعنف الموجّه ضدّ المرأة إلى أدنى مستوياتها، بحيث لا تكون المرأة مضطرّة إلى النهوض بأعباء الاشتغال للتخلّص من تبعات تلك المشاكل؛ ولذا لا يتنافى اشتغال المرأة بدافع الأمور المذكورة في الظروف الراهنة مع القيم الدينيّة في أغلب الأحيان. فما دامت المرأة تنطلق من دوافع إيجابيّة لممارسة العمل، مثل تأمين متطلّبات المعيشة لها ولأسرتها، وكسب عزّة النفس، وتلبية احتياجات المجتمع، وضمان مستقبلها ومستقبل أسرتها، لا ضير في ذلك؛ أمّا لو ظهرت الدوافع الماديّة في صورة طموح عالٍ ورغبة في الترف والعيش الرغيد، أو اتّخذ اشتغالها طابعاً تنافسيّاً مع الرجال وتكرّس في جهود لتحقيق التشابه الجنسيّ التامّ، لا يمكن حينئذٍ توقّع موافقة الإسلام على تلكم الدوافع. وفي هذا السياق أيضاً، نهت الروايات الدينيّة عن حرص المرأة على مشاركة الرجل في أمر التجارة من باب كونها إحدى العلامات الدالّة على آخر الزمان[2].

6 ـ 2. معوّقات اشتغال المرأة

ثمّة مجموعة من العراقيل والمصاعب التي تعيق ممارسة المرأة

(1) انظر: سفيري، **جامعه شناسی اشتغال زنان** (علم اجتماع اشتغال المرأة)، ص 45؛ وانظر كذلك: Lott, **Women's Lives**, p. 242.

(2) انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 12، ص 327.

لعملها في سوق العمل، مع العلم أنّ كلّ واحد من تلك المعوّقات والمصاعب ناشئ من التأثير المتبادل لعاملين أو أكثر من العوامل البيولوجيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. وسنبحث هنا عدداً من الإشكاليّات الأساس في هذا المجال، وهي عبارة عن: تعارض الشغل مع الأدوار المنزليّة، والإشكاليّات الشرعيّة والقانونيّة، وتداعيات الاختلاط بين الجنسين في محيط العمل.

6 ـ 2 ـ 1. تعارض الشغل مع الأدوار المنزليّة

يبدو أنّ أهم المعوّقات أمام اشتغال المرأة في سوق العمل هو تعارض ذلك مع قيامها بأدوار الأمومة والتدبير المنزليّ والعناية بالعجزة وكبار السنّ؛ فبالنظر إلى نظريّة تقسيم العمل بحسب الجنس التي أناطت الواجبات المرتبطة بتربية الأطفال والتدبير المنزليّ بالمرأة، ووظائف العمل خارج المنزل والإنفاق على الأسرة بالرجل، لا يواجه الرجل مثل هذه المشكلات الناشئة من تعارض الأدوار، بل إنّها تعترض سبيل المرأة فقط. وبالرغم من شيوع رياض الأطفال ودور العجزة وسهولة أداء الأعمال المنزليّة بواسطة وسائل الطهو والغسل الحديثة، لا زال كثير من النساء يعاني من سجال حادّ بين العمل والأدوار المنزليّة، بل تزداد أبعاد هذه المشكلة تعقيداً كلّما تدنّى مستوى الرفاهيّة الاقتصاديّة للأسرة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ كثيراً من أنصار النسويّة الذين اعتبروا حريّة المرأة والتكافؤ الجنسيّ رهناً باشتغالها من جهة، ولم يجدوا الشغل لوحده كافياً لحلّ مشاكل المرأة من جهة ثانية، أقدموا على مهاجمة النماذج التقليديّة من دور الأمومة وتقسيم العمل من منطلق جنسيّ في الأسرة. من هنا، عمدت **أن أوكلي** (Ann Oakley)، عالمة الاجتماع

النسويّة، إلى التعويل على الشواهد التجريبيّة لإثبات عدم صواب نظريّة العلوم الاجتماعيّة والمتبنّيات العامّة القائلة بالحاجة المتبادلة بين الأمّهات والأبناء، ثمّ خلصت في نهاية المطاف إلى أنّ الأمومة ليست إلّا أسطورة اجتماعيّة[1]. كما ذهبت إلى أنّ تقسيم العمل وفقاً للجنس أسطورة حاكها علماء السلوك وعلماء الإنسان وعلماء الاجتماع[2]؛ ولذا دعت إلى نسخ الأسرة لتحرير المرأة من الأدوار الجنسيّة وبخاصّة التدبير المنزليّ[3]. وطالب بعض علماء النسويّة المعتدلين بتعديل النمط التقليديّ لتقسيم العمل بين المرأة والرجل وفقاً للجنس عن طريق إيجاد تعادل بين جذب المرأة إلى سوق العمل وجذب الرجل إلى المنزل. ورأت **بيتي فريدان** (Betty Fridan)، داعية التحرّر النسويّ في أمريكا، أنّ مرحلة العبور هذه شاقّة على الرجال خاصّة، غير أنّهم مستعدّون للقيام بها؛ لأنّ شريحة واسعة منهم تطالب اليوم بتخصيص وقت أكبر لقضائه مع أبنائهم في البيت، كما إنّ اشتغال المرأة يسهم في تحرّر الرجال من القيود؛ لأنّه حينئذٍ لا يضطرّ إلى أن يكون منفقاً وحسب[4].

إذن، هناك عاملان مؤثّران في قضيّة ترجيح اشتغال المرأة على أدوار الأمومة والزوجيّة أو العكس: أ) الأسس الأخلاقيّة والإيديولوجيّة لأهل الرأي. ب) الشواهد التجريبيّة التي يستند عليها هؤلاء. أمّا بالنسبة إلى العامل الأوّل فأنصار النسويّة عادةً يضعون التكافؤ الجنسيّ، وخاصّة في القدرة والمنزلة الاجتماعيّة، على رأس الهرم في نظامهم القيميّ،

---

(1) Okley, **Woman's Work:** The Housewife, past and present, p. 200 - 215.

(2) Ibid, p. 157 - 158.

(3) Ibid, p. 222.

(4) Tong, **Feminist Thought,** p. 26.

ويعتبرون سائر القيم الأخرى ذات أهميّة ثانويّة. وفي هذا الخضمّ، من ينكر أصل القيمة العليا لمؤسّسة الأسرة يرفع شعار نسخ الأسرة، ومن يؤمن بأهميّة قيم الحياة الأسريّة يسعى إلى بلورة نموذج جديد لا يخرج عن إطار الهدف الغائيّ، أي التكافؤ الجنسيّ.

لكنّ آراء الخصوم تختلف في أولويّاتها، فتتعقّب أهدافاً غائيّة أخرى في نُظُمها القيميّة؛ ولهذا تعمد إلى إجراء تعديل على التكافؤ الجنسيّ في ضوء تلك الأهداف الغائيّة وفي سياقها من حيث كونه أصلاً ثانوياً. فعلى سبيل المثال، تقف العدالة على رأس هرم القيم والأصول في النظريّة الوظيفيّة للعالم **تالكوت بارسونز** (Talcott Parsons)، وتُعدَّل القيم الوسطيّة كالتكافؤ مثلاً وفقاً لها، فهو يرى أنّ النموذج المتعارف لتقسيم الأدوار والمسؤوليّات بين المرأة والرجل عادل؛ بسبب أنّ الأدوار المتفاوتة لهما مكمّلة بعضها لبعضها الآخر[1]. ومن هذه المنطلقات، يؤكّد **بارسونز** على أنّ تقسيم العمل بين المرأة والرجل بحسب الجنس يمهّد للقيام بالوظائف الأساس للأسرة، ويساعد على ترسيخ شخصيّة الكبار واندماج الأطفال في الأسرة، ولهذا الأمر دور محوريّ في استقرار الأسرة ولمّ شملها وكذلك في تعزيز الوحدة الاجتماعيّة. كما إنّ تبعيّة المرأة في المجتمعات الرأسماليّة من الناحية الوظيفيّة برأيه أمر ضروريّ للحفاظ على الأسرة والإبقاء على انسجامها، وانسجام الأسرة ضروريّ أيضاً لصيانة التركيبة الطبقيّة للمجتمع، كما إنّ حفظ التركيبة الطبقيّة ضروريّ لضمان بقاء التركيبة الاجتماعيّة على ما هي عليه[2].

---

(1) Burr, **Gender and Social Psychology,** p. 82.

(2) Harvey and MacDonlad, **Doing Sociology,** p. 197.

وفي ما يتّصل بالعامل الثاني، لا بدّ من الإشارة إلى الدراسات التجريبيّة الوافرة حول موضوعات من قبيل تأثير اشتغال الأمّهات على الأبناء، وتأثير اشتغال النساء على استقرار الحياة الزوجيّة. أمّا في خصوص تأثير اشتغال الأمّهات على الأبناء، فبالرغم من عدم توحّد آراء العلماء بشأن هذه الموضوع، إلّا أنّه خلافاً للنظريّات المؤكّدة على ترتّب الضرر الشديد على اشتغال الأمّ وابتعادها عن الطفل حتّى لفترة وجيزة[1]، والنظريّات المقابلة التي تنسب الأضرار المرصودة إلى عوامل أخرى غير اشتغال الأمّ[2]، يمكن تبنّي الرؤية المعتدلة التي ترى أنّ انفصال الأمّ عن ولدها لأمد قصير من خلال قضاء جزء من اليوم في العمل غير مضرّ به إن لم يكن مفيداً له، بخلاف الفصل بينهما لفترة طويلة، لا سيّما الأطفال الرضّع، إذ تكون نتيجته الإضرار بهم[3].

ومن الممكن تقييم تأثير اشتغال النساء على استقرار العلاقات الزوجيّة على هذه الشاكلة أيضاً؛ إذ من الواضح جدّاً أنّه عند اشتغال المرأة الدائم واستيعاب العمل لليوم بتمامه ستفقد المرأة إمكان الدعم العاطفيّ للزوج بالشكل المطلوب، بسبب الإرهاق وعدم وجود الفرصة الكافية لذلك، فيزداد في هذه الحالة احتمال بروز مشاكل في العلاقة الزوجيّة[4].

---

(1) Bilton, et al., **Introductory Sociology,** p. 307.

(2) Wilkie, **"Marriage, Family Life and Women's Employment", Marriage and Family in Transition,** p. 156.

(3) Berk, **Child Development,** p. 585.

(4) Wilkie, **"Marriage, Family Life and Women's Employment", Marriage and Family in Transition,** p. 150.

إنّ الإسلام في الوقت الذي أباح العمل للمرأة أكّد على أولويّة دور الأمومة والزوجيّة، فالنظام الاجتماعيّ في الإسلام ينحو باتّجاه تكوين مجتمع سليم وصالح، يسمو كثيراً على المجتمع الموحّد الذي يدعو له **بارسونز**. وبما أنّ سلامة المجتمع تنتظم في سلك عدد من المعايير الدينيّة كالعفّة والطهارة الروحيّة، فضلاً عن النظم الأساس، يتجسّد هذا الأمر في العلاقات الاجتماعيّة وبصورة خاصّة في العلاقات الجنسيّة أيضاً. فحيث إنّه يوجد تأثير بالغ لمسيرة النموّ البدنيّ للطفل وتبلور شخصيّته أثناء الطفولة وتأثيرها على سلامته النفسيّة والأخلاقيّة أثناء فترة الشباب وما بعدها، وكذلك حيث إنّ الصلة الحميمة بين الأمّ ووليدها خصوصاً في أولى سنيّ الطفولة تلعب دوراً محوريّاً في هذا المجال، لذلك كله يتضح سبب إعطاء الإسلام الأولويّة لدور الأمومة على حساب الاشتغال، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّ تقسيم العمل في الأسرة وفقاً للجنس يستلزم التقليل من اختلاط النساء بالرجال في المجتمع، ولا يخفى مدى تأثير هذا الأمر على السلامة المعنويّة في المجتمع؛ الأمر الذي يوجب تقدّم هذا النموذج على نموذج المساواة والتكافؤ.

والآن ينبغي تحديد موقع أصل المساواة. إن أصل العدالة مقدّم وحاكم على أصل المساواة والتكافؤ بنظر **بارسونز** والإسلام على حدٍّ سواء، مع فارق أنّ الرؤية الأخرويّة للإسلام تطرح تصويراً عن المساواة لا تفترق بموجبها عن مفهوم العدالة، بل تتحقّق ضمنها. وبحسب الآيات والروايات، فإنّ كلّ ألوان عدم المساواة في القدرة والمركز الاجتماعيّ بين النساء والرجال المؤمنين، التي يُحتمل نشوءها من

أدوارهم المتباينة، يتمّ تداركها بالأجر والثواب الأخرويّ[1]. وعليه، فحاكميّة أصل العدالة لا تستلزم الإغضاء عن أصل المساواة والتكافؤ؛ ذلك أنّ جميع الناس ـ من أيّ عرق وقوميّة وجنسيّة كانوا ـ متساوون ومتكافئون عند الله تعالى، ولا شيء يوجب التفاضل والتمايز عنده جلّ وعلا سوى التقوى.

وكما أشرنا سابقاً، هذه النظرة تستوجب كون اشتغال المرأة أمراً مباحاً وراجحاً في بعض الموارد، شريطة عدم تعارض العمل مع دور الأمومة والزوجيّة أولاً، وثانياً عدم استلزامه الاختلاط الجنسيّ في المجتمع؛ فبفقد هذين الشرطين لا يفقد عمل المرأة رجحانه من وجهة نظر الإسلام وحسب، بل يمكن القول بكراهته حينئذٍ. والمدلول الضمنيّ لهذا الكلام هو أنّه إذا ما نُفّذت السياسات الداعمة لعمل المرأة خارج المنزل دون التأثير على دورها في المنزل، وأوجبت رفع تعارض العمل مع تلك الأدوار، ستكون محطّ قبول الإسلام؛ وأمّا السياسات التي تفترض أولويّة الاشتغال مقارنةً بالأدوار المنزليّة، أو التي تتجاهل أولويّة الأدوار المنزليّة، وبالتالي تترك أثراً سلبيّاً على القيام بتلك الأدوار، فغير منسجمة مع الرؤية الإسلاميّة.

وفي هذه الحال، هل يمكن استنتاج أنّ الإسلام يثبت فرضيّة تعارض الأدوار المنزليّة مع عمل المرأة؟ وفي مقام الردّ على هذا التساؤل، لا بدّ من التذكير بموضوع الأصول الغائيّة مرّة أخرى؛ فإن اعتبرنا التكافؤ والتشابه الجنسيّ هدفاً غائيّاً في دائرة اشتغال المرأة، فلا

---

(1) انظر: الفصل الرابع، بحث «السلوك المعنويّ» إلى «العمل الصالح».

مناص من التأكيد على أنّ رؤية الإسلام قد وضعت عقبة في طريق المساواة بين المرأة والرجل في العمل من خلال إعطاء الأولويّة لقيام المرأة بدور الأمومة والزوجيّة، وبعبارة أدقّ: قد رسّخت تلك العقبة القديمة. وأمّا لو لم يكن التكافؤ في العمل هدفاً، بل رجح اشتغال المرأة بلحاظ آثاره الإيجابيّة فقط نحو زيادة الدخل لأجل تأمين متطلّبات المعيشة، وضمان مستقبل المرأة وأسرتها، فمن الواضح في هذه الصورة أنّ نموذج توزيع الأدوار المنزليّة الذي يدعو له الإسلام لا يمكن أن يشكّل عائقاً أمام اشتغال المرأة.

6 ـ 2 ـ 2. الإشكاليّات الشرعيّة والقانونيّة

يشير دعاة حقوق المرأة في بعض الأحيان إلى قضيّة لزوم إحراز المرأة رضا زوجها عند الخروج من المنزل كإشكاليّة أقرّها الإسلام وأكّد عليها، حتّى باتت تمثّل عقبة في وجه اشتغال المرأة؛ فبحسب المدّعى، لمّا كان الرجل قادراً على تقييد خروج المرأة أو منعها منه أساساً، فهذا يعني أنّ كلّ امرأة متزوّجة بالفعل أو بالقوّة تقف أمام عائق كبير في مجال ممارستها للعمل. وفي هذا السياق، شدّدت المادّة (1117) من القانون المدنيّ في جمهوريّة إيران الإسلاميّة على أنّ «الزوج قادر على منع زوجته من المهنة أو الصنعة المنافية لمصالح الأسرة أو المناقضة لسمعته أو سمعة زوجته»، فهي بذلك علّقت حقّ المرأة في العمل على إرادة الزوج، وأوجدت مانعاً قانونيّاً أمام عملها. وذهب بعض إلى أنّ قانون النفقة أيضاً (المادّة 1106 من القانون المدنيّ)، المستفاد من نصّ القرآن الكريم[1]، حاوي دلالات مناهضة لاشتغال المرأة، مطالب بإعادة النظر

(1) سورة النساء: الآية 34؛ سورة الطلاق: الآيتان 6 و 7.

فيه؛ لأنّ هذا القانون جعل نفقة المرأة في العقد الدائم بعهدة الزوج، وهو ما يعني إمكان قلّة مشاركة المرأة في العمل خارج حدود المنزل[1]، ولكن يجب بحث مدى صواب هذا المدّعى وإمكانيّة الموافقة عليه.

ومن اللازم هنا الإشارة إلى بضعة نقاط:

النقطة الأولى: إنّ هذا الحكم الإسلاميّ لا يتنافى مع حقّ المرأة في العمل؛ لأنّه يمكن للمرأة ـ بموجب قاعدة الاشتراط ضمن العقد التي هي محطّ اهتمام الفقه الإسلاميّ ـ أن تشترط على زوجها ضمن عقد النكاح أو أيّ عقد لازم آخر تبرمه مع الزوج الحصول على حقوقها المختلفة، ومنها حقّ الدراسة وحقّ العمل خارج المنزل.

النقطة الثانية: إنّ الإسلام أبدى عناية فائقة بمنع الإضرار بالآخرين[2]؛ ومن هنا لو اعتُبر منع الزوج لزوجته من الخروج من المنزل من باب الإضرار ـ مع العلم بأنّ تشخيص ذلك يقع على عاتق الأفراد المختصّين ـ فطبقاً لأفضل التفاسير المختارة بشأن قاعدة نفي الضرر يتيح الإسلام للزوجة ملاحقة الزوج قضائيّاً أيضاً[3].

النقطة الثالثة: إنّ العائق الشرعيّ المذكور ذو تأثير قليل جدّاً قياساً إلى المعوّقات الأخلاقيّة والثقافيّة الأخرى بمقتضى الشواهد الموضوعيّة؛ لأنّنا شهدنا في الأعوام الأخيرة زيادة ملحوظة لاشتغال النساء بالتزامن مع

---

(1) انظر: مهرانجيز كار، **زنان در بازار كار ايران** (المرأة في سوق العمل الإيرانيّ)، ص 163.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 12 من أبواب إحياء الموات، ص 340 ـ 342.

(3) راجع حول قاعدة الاشتراط ضمن العقد: بحث الاستنتاج في الفصل الثالث، والملحق الثالث حول قاعدة نفي الضرر.

انحسار مخالفة الرجال لهذا الأمر؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار الحكم الشرعيّ الآنف مانعاً حقيقيّاً لعمل المرأة على فرض فقدان المعوّقات الأخلاقيّة والثقافيّة.

وفي ظلّ النقاط المذكورة، يتّضح الجواب على الإشكال على المادّة (1117) من القانون المدنيّ أيضاً؛ ولذا لا تشكّل هذه المادّة القانونيّة رادعاً قويّاً أمام اشتغال المرأة. ومن البديهيّ أنّ الاستناد إلى هذه النقاط في توجيه القانون المذكور ناظر إلى الموارد التي يكون فيها تشخيص الزوج حول منافاة عمل المرأة لمصالح الأسرة أو لسمعة الزوج أو زوجته تشخيصاً غير صحيح، أو مبادرته إلى منع زوجته من مزاولة العمل لأسباب واهية؛ وإلّا ففي خلاف هذا الفرض لا يعدّ منع زوجته من العمل خارج المنزل أقداماً غير وجيه. وأمّا زعم مخالفة قانون النفقة لعمل المرأة فهو في الحقيقة بمعنى منافاة هذا القانون للمساواة بين المرأة والرجل في العمل، لا لأصل اشتغال المرأة؛ ولذا لا يتسنّى طرح هذا الإشكال إلّا من قبل القائلين بالتكافؤ والتشابه الجنسيّ بين النساء والرجال من حيث كونه هدفاً غائيّاً في مجال عمل المرأة، وبردّ هذه الفرضيّة يبطل الإشكال على قانون النفقة من جهة منافاته لاشتغال المرأة.

6 ـ 2 ـ 3. تداعيات الاختلاط الجنسيّ في محيط العمل

لمّا كانت النماذج غير الإسلاميّة لاشتغال المرأة تعتبر الاختلاط الجنسيّ أمراً مفروغاً عنه غالباً، تكون نتيجتها اختلاق مصاعب للمرأة نفسها وإيجاد تقاطعات في طريقها، قد يتمخّض عنها إشكاليّات أساس

تعيق المرأة عن العمل. فالاعتداء الجنسيّ في محيط العمل من أهمّ المشاكل التي تواجهها المرأة العاملة في معظم المجتمعات، وخاصّة في المجتمعات الغربيّة، ولا يُحتمل التوصّل إلى حلّ مناسب لهذه الإشكاليّة من دون إعادة النظر في مبدأ الاختلاط الجنسيّ. فطبقاً لبعض الإحصاءات، «تتعرّض سبعة نساء من كلّ عشرة إلى الاعتداء الجنسيّ لمدّة طويلة أثناء فترة عملها في إنجلترا»[1]. إنّ هذا القبيل من الوقائع ينشأ من أنّ أكثر الرجال ـ من مدراء وأصحاب عمل وزملاء عمل ومشترين ـ ينظرون إلى المرأة ـ وإن بصورة غير مقصودة ـ كموجود جنسيّ، وممّا لا شكّ فيه أنّ نظراً من هذا النحو ينعكس على سلوكهم بصورة طبيعيّة. هذا في الوقت الذي لاقى تقليل الاختلاط الجنسيّ في الأماكن العامّة خصوصاً في محيط العمل ترحيباً واسعاً من قبل أغلب النساء بسبب رفع نسبة الإحساس بالأمن لديهنّ[2].

الإشكاليّة الأخرى التي حظيت باهتمام بعض الباحثين من أنصار النسويّة والتي عادةً ما تواجه المرأة الغربيّة هي التعارض بين أدوار العمل وأدوار الأنوثة؛ فحيث إنّ الثقافة الغربيّة كسرت طوق الأسرة بصفتها موضع بروز أنوثة المرأة، فإنّ المرأة العاملة تشعر بعوارض الأنوثة في محيط العمل بصورة أو بأخرى حتّى لو انسلخت عن بعض الأدوار النسويّة ـ وبالذات الزوجيّة والأمومة ـ بصورة تامّة. ومن هذا المنطلق، ذهبت الباحثة **سيمون دي بوفوار** (Simon de Beauvoir) إلى أنّ المرأة

(1) غيدنز، **جامعه شناسي** (علم الاجتماع)، ص 202.

(2) انظر: رستمي، جنسيت، **اشتغال واسلام گرائى** (الجنس والعمل والنزعة الإسلاميّة)، ص 95 ـ 96.

العاملة خارج المنزل إذا ما قورنت بالزوجة والأمّ المتواجدة في المنزل تواجه أوضاعاً غير مناسبة من جهات عدّة؛ لأنّ المتوقّع منها أن تتصرّف كامرأة في جميع الأوقات وفي كلّ مكان، بمعنى أنّه لا بدّ لها من القيام بالمسؤوليّات التي تفرضها عليها الأنوثة (وبصورة خاصّة الظهور بمظهر أنيق)، فضلاً عن لزوم أداء واجبات العمل خارج المنزل. وفي المحصّلة، ينتابها شعور داخليّ بالتعارض بين علقة العمل وعلقة الأنوثة؛ فبمقدار اهتمامها بعلقة العمل تشعر بتخلّفها عن عوامل الأنوثة، حيث تقضي المرأة كثيراً من أوقاتها في صالات التجميل، وبقدر صبّ اهتمامها على تزيين مظهرها تحسّ أنّها متأخّرة في عملها عن الرجل العامل[1].

إنّ الأصل في النمط الإسلاميّ لاشتغال المرأة هو تقليل الاختلاط الجنسيّ في الأماكن العامّة في المجتمع، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه النقطة في قصّة ابنتي النبيّ شعيب (ع)، فقال تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾[2]. بالإضافة إلى أنّ الإسلام يرفض بروز الجوانب الجنسيّة للمرأة خارج نطاق الأسرة؛ وبذلك يتضاءل إلى حدٍّ كبير احتمال الاعتداء الجنسيّ على المرأة في محيط العمل باعتباره أحد معوّقات عمل المرأة، ويُتوقّع منها صبّ جلّ اهتمامها هناك على العمل لتستطيع الإبداع وكسب النجاح.

(1) Tong, **Feminist Thought,** p. 208.

(2) سورة القصص: الآية 23.

إلاّ أنّ ثمّة بوناً شاسعاً دائماً بين الواقع الاجتماعيّ وبين هذه الصورة المثاليّة، وربّما يتعذّر وجود مجتمعٍ أو عصرٍ ما تمكّنت فيه المرأة من مزاولة العمل خارج المنزل براحة بالٍ ومن دون التعرّض إلى الاعتداء والمشاكسة من قبل الرجال. ويبدو أنّ هذا الأمر الذي تمتدّ جذوره إلى الفوارق الطبيعيّة بين المرأة والرجل ويرتبط بضعف التربية الأخلاقيّة للأفراد يشكّل أحد الأسباب التي دعت الإسلام إلى منح الأولويّة إلى اشتغال الرجال مقارنةً بالنساء.

وعلى أيّ حال، الإسلام لا يوافق إلّا على نموذج واحد لاشتغال النساء، وهو الذي لا يخاطر بسلامة المجتمع الأخلاقيّة ويوجب ارتفاع مستوى الأمن من الناحية الجنسيّة. ومع كلّ ذلك، فإنّ عقباتٍ من قبيل الاعتداء الجنسيّ في محيط العمل من الأمور التي يمكن تجنّبها إلى حدٍّ ما، فلا بدّ من الحدّ من وقوعها عن طريق وضع سياسات صحيحة، وخاصّةً الفصل بين النساء والرجال في محيط العمل.

6 ـ 3. التمييز الجنسيّ في محيط العمل

من الأمور التي شغلت أذهان أنصار النسويّة بشدّة، موضوع التمييز بين المرأة والرجل في العمل؛ إذ شاع التعبير عنها اليوم في أدبيّات العلوم الاجتماعيّة وخاصّة الأدبيّات النسويّة بمصطلحات من قبيل عدم التكافؤ والتمييز والظلم. ومن أظهر جوانب التمييز الجنسيّ في محيط العمل التي جرى التأكيد عليها في مصنّفات علم الاجتماع، عدم المساواة في مقدار أجور الرجل والمرأة في الأعمال المتشابهة، وأقصاء المرأة عن الأعمال ذات الدخل العالي ودفعها باتّجاه الأعمال ذات الدخل

المحدود، والتعامل معها كيدٍ عاملةٍ احتياطيّة يصار إلى الاستغناء عنها وطردها بسهولة أثناء الركود الاقتصاديّ[1].

وقد تطرّق الكتّاب في دائرة النسويّة إلى تفاصيل أكثر في هذا الموضوع، فانتقدوا التمييز الجنسيّ الأفقيّ في العمل، أي ارتكاز معظم النساء في أعمال ومهن محدودة، نحو التعليم، والطبابة، والبيع، والأعمال المكتبيّة، والعمل في خطّ التجميع، والخدمات الاجتماعيّة، وهي ما قد توصف بالأعمال النسويّة؛ وكذلك التمييز العمودي، بمعنى وقوف النساء في مراتب ومناصب أدنى من زملائهنّ من الرجال، كما أبدوا امتعاضهم من أنّ المرأة في مجتمع كبريطانيا التي أحرزت تقدّماً كبيراً في إطار تحقيق التكافؤ الجنسيّ لا زالت تتقاضى ما يقارب من ثلاثة أرباع ما يتقاضاه الرجل في الساعة[2]. وأُشير في بيان أسباب ذلك التمايز على المستوى الجزئيّ إلى عوامل مثل التوافق الاجتماعيّ، وظلم المتصدّين للعمل، والتعارض بين الأدوار المنزليّة والارتقاء بالعمل[3]؛ وعلى المستوى الكلّيّ تمّ الاستناد إلى عاملين هما النظام الرأسماليّ وثقافة النظام الأبويّ، فكان نشوء نظريّات نسويّة متعدّدة في موضوع عدم التكافؤ الجنسيّ عائداً إلى اختلاف الآراء بشأن كيفيّة تحليل العاملين المذكورين[4].

---

(1) انظر: شيرمان و وود، **ديدگاه هاى نوين جامعه شناسى** (النظريات الحديثة في علم الاجتماع)، ص 190 ـ 191.

(2) انظر: باميلا ابوت و كلَير والاس، **جامعه شناسى زنان** (علم اجتماع المرأة)، ص 106 و190 ـ 192.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 106 ـ 107.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 202 ـ 205.

ومن الجليّ أنّ هذه الرؤية النسويّة تبتني على خلفيّات إيديولوجيّة خاصّة في باب العدالة والتكافؤ، أشرنا لها في البحوث السابقة، ومنها بحث «تعارض الشغل مع الأدوار المنزليّة»، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، ينبغي الالتفات إلى النتيجة الهامّة الناجمة عن هذه الرؤية، وهي التوجّه الكمّيّ، الذي ألقى بظلاله على أغلب الكتابات الناظرة إلى الأبحاث الجنسيّة. فمن باب المثال، عمدت تلك الكتابات إلى مقارنة نسبة اشتغال المرأة إلى اشتغال الرجل، أو نسبة توزيع النساء في الأعمال المختلفة ومناصبها مقابل نسبة الرجال، ومن ثمّ اعتُبر أيّ لون من ألوان التفاوت شاهداً على الظلم والتعسّف الجنسيّ. ومن المؤسف أنّ هذا التوجّه يشاهَد بوضوح في كثير من النتاجات الداخليّة أيضاً؛ إذ تمّ التعاطي مع موضوع الجنس من منطلق الأسس والمباني الإيديولوجيّة للكتّاب النسويّين دون تجشّم عناء تحليل تلك الأسس.

بيد أنّ لنا تقييماً آخر لقضيّة التمييز بين المرأة والرجل في العمل، قائماً على أساس الأصول الأخلاقيّة والحقوقيّة للإسلام؛ فالإسلام يجابه كلّ أشكال التعاطي المزدوج والظالم بين المرأة والرجل في الشغل، نظير دفع أجور أقلّ للمرأة، ومنع إمكان ارتقاء المرأة في الأوضاع المتساوية؛ لكنّه في الوقت ذاته يرفض حذف كلّ أنحاء التمايز الجنسيّ بحجّة مكافحة التمييز والظلم الجنسيّ أيضاً. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى جملة من النقاط:

النقطة الأولى: تقدّم في مطاوي الكتاب أنّ التفسير الإلهيّ والأخرويّ لموضوع العدالة والتكافؤ في الإسلام الذي يقف على طرفي نقيض من التفاسير المادّيّة والدنيويّة، يؤثّر بصورة مباشرة على تقييم التمايز الجنسيّ.

النقطة الثانية والثالثة: ترتبط بالأسس البيولوجيّة والوظائف الاجتماعيّة للتمايز الجنسيّ، وقد أشير لها مرّات عدّة بحسب الحاجة في البحوث السابقة. وفي ما يتّصل ببحث اشتغال المرأة، من جهة لا يمكن إنكار تأثير التفاوت الجسديّ، وخاصّة التباين في القدرة البدنيّة، في بروز بعض الفوارق في العمل بين المرأة والرجل، وهذه الحقيقة غير خافية ولها حضور فاعل في عصرنا الحاليّ وفي المجتمعات الصناعيّة أيضاً، برغم انخفاض أهميّة القدرة البدنيّة في كثير من الأعمال؛ ومن جهة أخرى، لمّا كان التمايز الجنسيّ في العمل مؤدّياً إلى نتائج اجتماعيّة إيجابيّة بالنسبة إلى المجتمعات البشريّة، لا سيّما من حيث توفير بيئة مناسبة لتحقيق الاستقرار النفسيّ للأزواج، وتنشئة أجيال سليمة، ورفع مستوى الأمن الجنسيّ في المجتمع، فقد كان محطّ إقبال عامّة الناس. وفي العصر الراهن أيضاً، إن كنّا نؤمن بمكانة الأسرة السامية وقرّرنا الالتزام بالمحافظة عليها، فلا مناص لنا من الإذعان بجدوى التمايز الجنسيّ في العمل؛ ولا ريب في أنّ تواصل هذا الأداء وهذه النتائج الإيجابيّة يؤول دائماً إلى بقاء فجوة كبيرة بين اشتغال المرأة والرجل من حيث السعة والتسلسل الوظيفيّ.

النقطة الرابعة: وهي متعلّقة بإنفاق الزوج على الزوجة. فبما أنّ تأمين النفقات الماليّة للأسرة في الإسلام تقع على عاتق الزوج، فأعفيت المرأة من هذه المسؤوليّة الاقتصاديّة لكي تنهض بأعباء أدوار الأمومة والزوجيّة على أكمل وجهٍ ممكنٍ، يمكن اعتبار النفقة للمرأة غير العاملة بديلاً عن عوائد عملها المفترض، وبالنسبة إلى المرأة العاملة متمّماً لدخلها القليل. وفي النتيجة، يَضعف في هذا النظام الحقوقيّ الإشكال المطروح حول قلّة حصول المرأة على الأعمال ذات الدخل العالي

والدارّة لأرباح كبيرة، بينما يتسبّب هذا النوع من التمييز بإثارة أزمة أمام الأنظمة المنكرة لقانون النفقة والمتمسّكة بمبدأ التكافؤ الجنسيّ. أضف إلى ذلك أنّ هذا النظام الحقوقيّ يتضمّن أحد أهمّ أسباب الأولويّة في اشتغال الرجل مقابل اشتغال المرأة، وهو أنّه ـ خلافاً للمرأة ـ يضطلع بمسؤوليّة تأمين نفقة الزوجة والأبناء؛ ولذا فإنّ عجزه عن تأمين تلك النفقة يشكّل في العادة خطراً جادّاً لانفراط عقد الأسرة؛ في حين أنّ عدم قدرة المرأة على تحصيل الدخل، مع قطع النظر عن بعض الموارد الخاصّة التي تكون فيها المرأة ربّاً للأسرة، لا يهدّد ثبات الأسرة ولا يخاطر باستقرارها[1].

بديهي أنّ الالتزام بهذه الأسس الأخلاقيّة والحقوقيّة والبيولوجيّة والاجتماعيّة سيُحِلّ التوجّه النوعيّ في اشتغال المرأة محلّ التوجّه الكمّيّ، ويتسنّى حينئذٍ تفسير كثير من أنواع التمايز الجنسيّ وفقاً لخدمة المصالح الاجتماعيّة والسعادة الحقيقيّة لأفراد البشر، لا طبقاً لمفاهيم معيّنة نحو التمييز، وعدم التكافؤ، والظلم الجنسيّ. وكذلك عند مواجهة ظواهر من قبيل الركود الاقتصاديّ وأزمة البطالة، تكون الأولويّة للسياسات المصمّمة على أساس الأولويّات الدينيّة المذكورة؛ فبصرف النظر عن بعض الأعمال الخاصّة كطبّ النساء التي جعل الإسلام الأولويّة فيها للنساء، يجب التأكيد على ضرورة الدوران مدار المصالح العائليّة بدل المصالح الفرديّة في اختصاص الأعمال الأخرى؛ بمعنى أنّه ينبغي أن يكون لكلّ أسرة على أقلّ التقادير شغل واحد ذو دخل كافٍ، وفي

(1) بشأن فلسفة النفقة وردّ الإشكالات الواردة عليها، انظر: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 258 ـ 274.

هذه الحالة إذا ما قطعنا النظر عن المتغيّرات والامتيازات الأخرى، ولاحظنا جنس الرجل والمرأة فقط، فإنّ الأولويّة الدينيّة تقتضي تعلّق ذلك الشغل بالرجل دون المرأة؛ لأنّه هو المتكفّل بمسؤوليّة تأمين النفقات والمصارف.

ومن الواضح أنّ هكذا توجّه في سياسة الاشتغال ـ مقارنةً بالتوجّه الفرديّ ـ أكثر انطباقاً مع معايير العدالة الاجتماعيّة؛ ذلك أنّ نتيجة التوجّه الفرديّ حصول كثير من العوائل على شغلين أو أكثر، وفي المقابل تُحرم بعض العوائل من امتلاك شغل مناسب، وبالتالي الغرق في مستنقع الفقر، بالإضافة إلى أنّ عدداً كبيراً من الشباب لن يكونوا قادرين على تشكيل أسرة أساساً بسبب البطالة.

على أنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ سياسة المصالح العائليّة هذه لا تمثّل حلاًّ جذرياً لمشكلة البطالة، وإنّما هي تدابير مرحليّة واضطراريّة لا تغني المسؤولين عن وضع تدابير أساس لتأمين فرص عمل لعموم الأفراد؛ لأنّه لا يمكن الحديث عن حذف اشتغال النساء في ظلّ الفوارق الطبقيّة العميقة واتّساع الهوّة بين الأغنياء والفقراء، وفي الوقت الذي فرض الارتقاء بمستوى المعيشة وازدياد التوقّعات مشاكل اقتصاديّة هائلة على الشرائح المتوسّطة والفقيرة في المجتمع، الأمر الذي اضطرّ عدداً غير محدود من النساء إلى اللجوء إلى العمل لتأمين المصاريف المتعارفة للحياة.

6 ـ 4. العمل المنزليّ

لقد بُحث موضوع العمل المنزليّ من جوانب متعدّدة، نحو عدم المساواة في حصّص الرجل والمرأة منه، وكون العمل المنزليّ قسريّ،

والوضع النفسيّ لربّات البيوت[1]. إلّا أنّ ما يهمّنا هنا هو النظر إلى العمل المنزليّ بعنوان كونه عملاً إنتاجيّاً وشغلاً ضمن المفهوم الاقتصاديّ لهذين الاصطلاحين. فقد كشفت الدراسات في الدول الغربيّة النقاب عن أهميّة العمل المنزليّ بدون أجر على الصعيد الاقتصاديّ ودوره البارز في زيادة إجماليّ الإنتاج في تلك البلدان. فيصرّح المنتقدون بالقول:

إن كانت الحكومة ملزمة بدفع أجور إلى ربّات البيوت مقابل ما يقمن به من عمل، لتغيّرت منافع كثير من أصحاب المنافع. إنّ المرأة بعملها في المنزل تساعد على إرساء دعائم الرأسماليّة بصورة غير مباشرة، فهي تعمل على بقاء الولد في المدرسة والزوج في العمل، كما إنّها تخفّف من اعتراضات زوجها على العمل[2].

لقد حاول عدد من أنصار النسويّة من الاشتراكيّين في عقديْ السبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي توسيع مفهوم العمل (work) ليشمل أنواع الأعمال المنزليّة، والخدمات الجنسيّة والعاطفيّة للرجال، ومراقبة الأطفال والمرضى والعجزة. قال **ايريس يونغ** (Iris Young) في هذا المجال:

تندرج الواجبات التقليديّة للنساء نحو الحمل، وتربية الأطفال، والعناية بالمرضى، والتنظيف، والطبخ، وغيرها، في إطار العمل

---

(1) راجع في هذا المجال: الفصل الثاني: الأسرة في كنف تدابير الصيانة والعناية؛ و بستان، مقال **«كاركردهای خانواده از منظر اسلام و فمنیسم»** (وظائف الأسرة في الإسلام والنظريّة النسويّة)، مجلّة: حوزه ودانشگاه (الحوزة والجامعة)، العدد 35، صص 18 ـ 25.

(2) شيرمان و وود، **ديدگاه های نوین جامعه شناسی** (النظريات الحديثة في علم الاجتماع)، ص 195.

مثلما تعتبر صناعة الأشياء في المصانع عملاً أيضاً. فلا شكّ في أنّ حصر مفهوم الإنتاج والعمل بصناعة الأشياء المادّيّة في المصانع الحديثة من الجوانب المحزنة وغير الضروريّة لنظريّة ماركس[1].

ولمّا كانت الفوائد والضرائب المتحصّلة من العمل المنزليّ تصل في نهاية المطاف إلى أيدي الرأسماليّين، دعا بعض أنصار النسويّة الحكومات الرأسماليّة إلى حساب قيمة العمل المنزليّ وتسديد أجوره إلى ربّات البيوت، فهؤلاء يرون أنّ مطالبة النساء بتلك الأجور من الحكومات لن يفضي إلى جمعهنّ ثروات ضخمة وأموال طائلة[2]. هذا في ما ذهب بعضٌ آخر إلى التأسّي بـ **فريدرك إنجلز** (Friedrich Engels) في اعتماد استراتيجيّة تعميم العمل المنزليّ والدفاع عنها، بمعنى أنّه لا ينبغي اعتبار العمل المنزليّ من مصاديق الإنتاج الخصوصيّ ومسؤوليّة خاصّة بالنساء، بل لا بدّ من أن تُحسب مسؤوليّة عامّة تقع على عاتق المجتمع برمّته[3].

على أنّ الإسلام لم يرفض أصل فكرة أن يكون العمل المنزليّ نوعاً من العمل الخدميّ وشغلاً داراً للأرباح وذا قيمة ماليّة[4]، والشاهد على هذا المدّعى حقّ المرأة في مطالبة زوجها بأجور إزاء ما تقوم به من عمل

---

(1) Nicholson, **"Feminism and Marx"**, The Second Wave, p. 142.

(2) Tong, **Feminist Thought**, p. 55.

(3) Ibid, p. 53.

(4) المفترض في هذا البحث أنّ العمل المنزليّ في الإسلام يقوم على أساس القيمة المعنويّة، وذلك من خلال التأكيد على الثواب الأخرويّ للرجال والنساء على حدٍّ سواء؛ انظر على سبيل المثال: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 9 و 89 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 21، 24، 123؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 104، ص 132.

في المنزل، وذلك وفقاً لما صرّح به علماء التشيّع. ولذا، ورد في بعض الرسائل العمليّة:

المرأة غير مكلّفة بأداء الخدمة في المنزل من تنظيف وإعداد الطعام وما شاكل إلّا أن يكون ذلك ناشئاً من رغبتها وميلها، وإذا ما ألزمها الرجل بالقيام بتلك الأعمال فلها أخذ الأجرة منه إزاء ذلك[1].

ومن الجدير بالذكر أنّ عدم جواز إجبار المرأة على أداء الأعمال المنزليّة يشمل إرضاع الطفل وحضانته أيضاً، فلها الامتناع عن القيام بتلك الأمور في غير مورد الضرورة، كما أنّ بإمكانها تقاضي الأجر مقابل إنجاز أيّ واحد منها، وهو ما يعني أنّ الفقه الإسلاميّ يعتبر الحضانة والإرضاع في الأوضاع الاعتياديّة جزءاً من حقوق الأمّهات، لا من ضمن واجباتها وتكاليفها[2]. لكنّ حقيقة أنّ النساء لم يطالبن أزواجهنّ بأجر لقاء أداء تلك الأمور مطلقاً مردّها إلى التوجيه النفسيّ لا الحقوقيّ، بمعنى أنّ ارتباط النساء العاطفيّ بالرجال يفرض عليهنّ نوعاً من الإحساس بلزوم القيام بالأعمال المنزليّة من دون أجر.

وعلى أيّ حال، فإنّ تقييم العمل المنزليّ على أنّه إقدام ثقافيّ باتّجاه إبراز دور المرأة في الاقتصاد الوطنيّ ليس بالأمر السلبيّ. ولمّا كان غالب النساء الإيرانيّات من ربّات البيوت، يحظى هذا الأمر بأهميّة كبيرة من حيث محو الانطباعات الثقافيّة الخاطئة تجاه الأعمال المنزليّة ومكانة النساء.

---

(1) بني هاشمي خميني، **الرسائل العملية للمراجع** «توضيح المسائل»، ج 2، ص 407.

(2) انظر: هاشمي خميني، **الرسائل العملية للمراجع** «توضيح المسائل»، ج 2، ص 422؛ الحكيم، **منهاج الصالحين**، ج 2، ص 303؛ الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 240 ـ 241.

وأمّا استراتيجيّاتٍ من قبيل المطالبة بأجور لقاء العمل المنزليّ أو تعميم العمل المنزليّ فهي من وادٍ آخر وتحتاج إلى عناية خاصّة. ففي ما يرتبط بالاستراتيجيّة الأولى لا بدّ من الأخذ بالحسبان أنّ إلزام الأزواج بدفع مستحقّات العمل المنزليّ إلى النساء منافٍ لفلسفة الحياة المشتركة القائمة على أساس المودّة والانسجام والإيثار[1]، كما لم يشاهَد في النظريّات النسويّة مؤيّد لهذا الأسلوب من التعامل. وإن كان المقصود تسديد أجور النساء من قبل الحكومات القائمة على النظام الرأسماليّ - كما يصرّح أتباع هذه الاستراتيجيّة بذلك - فليس ثمّة أفق واضح ومستقبل واعد لهذه الاستراتيجيّة أيضاً.

ففي تحليل بسيط للموضوع يمكن القول: إذا افترضنا أنّ النظام الاقتصاديّ - السياسيّ القائم ممّا ينشده الإسلام، فلا يبقى مجال لاستقرار حكومة رأسماليّة؛ فخلافاً لبعض التصوّرات الساذجة، الإسلام الحقيقيّ لا يتيح المجال لنشوء الرأسماليّة في نوعها الغربيّ العادل، ولا يسمح بتأسيس حكومة يكون مصيرها رهن بهذا النحو من الرأسماليّة أيضاً. بناءً على ذلك، الاستراتيجيّة المذكورة في أبهى صورها مصمَّمة للتناسب مع الأوضاع السائدة في المجتمعات الغربيّة، فلا يمكن تنفيذها في نظام إسلاميّ مطابق للمعايير الدينيّة.

أمّا إذا أردنا التحكيم وفقاً للأوضاع السائدة في المجتمعات الغربيّة الحاليّة - أي حاكميّة الرأسماليّة - فتصوّر أنّ الرأسماليّة تتخلّى عن

---

(1) يبدو أنّ الترويج لدفع المستحقّات الماليّة المترتّبة على الأزواج لزوجاتهم تحت عناوين أخرى كالهدية مثلاً أكثر انسجاماً مع التعاليم الإسلاميّة ومقتضيات الحياة المشتركة المنشودة.

مصالحها بسهولة تصوّر ساذج وبعيد كلّ البعد عن الواقع؛ فلا ريب في أنّ كبار الرأسماليّين الذين يلعبون دوراً جوهريّاً وحيويّاً في النظام الاقتصاديّ سوف يمارسون الضغوط على الحكومات من خلال سلطتهم ونفوذهم الواسع، ولن يستسلموا بسهولة للمطالبة بتغير القوانين، وعلى فرض التسليم فسيعمدون إلى انتهاج سبل أخرى لزيادة أرباحهم وتدارك الضرر الناشئ من دفع أجور العمل المنزليّ إلى النساء، مثل خفض أجور الرجال، وتوظيف عمّال أجانب يتقاضون أجوراً أقلّ وإلخ ممّا يعود بالضرر على مصالح النساء.

الاستراتيجيّة الثانية ـ أي تعميم العمل المنزليّ ـ أيضاً تواجه جملة من الإشكاليّات؛ فهي تنبع بصورة مباشرة من الأفكار الاشتراكيّة التي تداعت أركانها في العقود الأخيرة بسبب مواجهة أزمات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة عديدة. هذا، فضلاً عن جملة من الانتقادات الأخرى الناتجة عن هذه الاستراتيجيّة والتي أشار إليها المختصّون، من قبيل إضعاف مؤسّسة الأسرة[1]، وعدم فاعليّتها في تأمين العدالة الجنسيّة في ضوء تجربة الدول الاشتراكيّة[2].

5 ـ 5. المرأة والثروة

توزيع الأموال والثروات بين النساء والرجال يمثّل صورة هامّة أخرى من صور التمايز الجنسيّ بين الفريقين؛ فتشير الإحصاءات الدوليّة إلى أنّ المرأة تأخذ على عاتقها أداء ثلثيْ الأعمال المنجَزة في العالم، كما يُنجز ما نسبته 70٪ من الأعمال الصغيرة في العالم على يدي المرأة؛ وبرغم

(1) Tong, **Feminist Thought,** p. 2 - 61.

(2) Ramazanoglu, **Feminism and The Contradictions of Oppression,** p. 7 - 186.

ذلك فإنّها لا تملك سوى 10٪ من مجموع الأموال و 1٪ من الثروات في العالم»[1].

وقد ذُكرت في بيان هذا الوجه من الظلم الجنسيّ عوامل متعدّدة، نحو التعاليم الدينيّة، ودور الحكومات والدول، والآداب الاجتماعيّة، والميزات البيولوجيّة للمرأة نفسها؛ فمثلاً، يقال: كانت المرأة الغربيّة في القرن الثامن عشر ما إن تتزوّج حتّى تضيّع جميع حقوقها وتفقد هويّتها بسبب النفوذ الكنسيّ والحكوميّ؛ فلم يكن لهنّ الحقّ القانونيّ في امتلاك الأموال والتصرّف بها، فالنقود التي تتقاضاها المرأة لقاء عملٍ ما تعدّ من نصيب زوجها وملكاً له. وحول مدى تأثير الآداب والرسوم الاجتماعيّة في هذا المجال، أشير إلى الآداب التي تلعب دوراً في قلّة تعليم المرأة والجهل الناشئ عن ذلك في أغلب المجتمعات؛ لأنّ هذا الأمر يعيق المرأة عن تولّي الأعمال ذات الربح الكبير، ويؤدّي إلى تلقّيهنّ أجوراً أبخس من أقرانهنّ الذكور في سوق العمل دائماً. أمّا التركيبة البيولوجيّة للمرأة فتسهم أيضاً في خفض مقدار ثروتها؛ إذ إنّ الحمل يعيق حركتها ويقلّص نشاطها قهراً، وهو ما يقلّل من قدرتها على كسب الأموال بعد الغضّ عن حقّها في الحصول على إجازة الحمل مع استحقاق الأجور، وهذا من القضايا التي صادقت عليها كثير من دول العالم الراهن[2].

علاوةً على ذلك، يرى دعاة حقوق المرأة أنّ لعمل المرأة المنزليّ

---

(1) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 3, p. 1379.

(2) Ibid, vol. 3, p. 1380.

من دون ثمن دوراً كبيراً في جمع ثروة الزوج؛ فهم يؤكّدون على أنّ الثروة التي اجتمعت لدى الزوج طيلة الحياة الزوجيّة إنّما تمّت بواسطة ذلك العمل الدؤوب من الزوجة؛ غير أنّ تلك الثروة غالباً ما تُسجّل باسم الزوج، وتُحرم الزوجة من الحقّ المساوي، بل ربّما تُحرم من أيّ أشكال الحقّ(1).

وفي المجتمعات الإسلاميّة، يعدّ قانون الإرث ـ الذي يفرّق بين سهم الذكور والإناث ويجعل للرجل الواحد مثل حظّ الأنثيين غالباً ـ نحواً من الظلم والتمييز ضدّ المرأة(2)، كما يمكن أن يعدّ بنظر النسويّين عاملاً لترسيخ عدم التكافؤ في الثروة بين النساء والرجال.

إنّ التوزيع غير العادل للثروات بين النساء والرجال أدّى إلى تصاعد وتيرة الفقر في صفوف النساء في العقود الأخيرة، وهو ما قد يعبّر عنه بـ «فقر النساء»؛ فطبقاً للإحصاءات في عدد من الدول النامية، يعيش ما يقرب من 570 مليون امرأة قرويّة (= 60٪ من سكّان القرى والأرياف) تحت خطّ الفقر(3). وفي الدول المتقدّمة أيضاً تعاني النساء أكثر من الرجال من الفقر والفاقة وشظف العيش؛ فمثلاً، كانت الأسر التي تتولّى النساء إدارتها في عقد الثمانينيّات من القرن الماضي في أمريكا تشكّل ما نسبته 55٪ من مجموع العوائل الفقيرة هناك(4).

---

(1) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 2, p. 675.

(2) Ibid, vol. 4, p. 2009.

(3) Ibid, vol. 3, p. 1379.

(4) Lott, **Women's Lives,** p. 230.

ومن الواضح أنّ التفاوت بين ثروات الرجال والنساء ليست بالظاهرة الجديدة، بل إنّها ذات تاريخ عريق. بناءً على ذلك، فإنّ شيوع الفقر بين النساء كقضيّة اجتماعيّة جديدة يعكس وجود عامل أو عوامل جديدة مؤثّرة في هذه القضيّة. إنّ الشواهد المتوفّرة تشير إلى صلة هذه القضيّة أكثر من أيّ أمر آخر بالوتيرة المتصاعدة للتحلّل الأسريّ؛ فحينما تتّسع رقعة بعض الظواهر نحو الطلاق، والمتاركة، والعزوبة، والأطفال غير الشرعيّين (اللقطاء)، وختاماً الأسر الواقعة تحت تكفّل النساء، وتمتزج بعدم التكافؤ بين ثروات الرجال والنساء، لا مناص من أن تكون حصيلتها الطبيعيّة ازدياد فقر النساء قياساً إلى الرجال.

وكيف كان، عزا علماء النسويّة حلّ مشكلة فقر النساء إلى ثلاثة مبادئ هامّة، هي:

1 ـ أن تضمن أنظمة التأمين الاجتماعيّ والرفاه العامّ زيادة دعمها الماليّ للنساء والأطفال بما يوصلهم إلى المستويات المطلوبة (خارج نطاق خطّ الفقر).

2 ـ أن يعاد تقسيم المسؤوليّات المرتبطة بالأعمال ذات الأجر والأعمال المجّانيّة بصورة متساوية بين النساء والرجال.

3 ـ أن تُقيَّم ـ تقييماً أساس ـ أهميّة الأعمال المنزليّة ودورها في الإنتاج الاقتصاديّ.

هذا، وسيتمّ بحث رؤية الإسلام بشأن التوزيع غير المتساوي للثروات بحسب الجنس، ومسألتيْ فقر النساء وثرائهنّ، ضمن النقاط الستّة التالية.

6 ـ 5 ـ 1. رؤية الإسلام العامّة لملكيّة المرأة

النقطة الأولى من تلك النقاط الستّ توضح إجمالاً رؤية الإسلام حول ملكيّة المرأة. لقد تحدّث الإسلام بمنتهى الصراحة في عديد من الآيات والروايات عن حقّ المرأة في الملكيّة، وحذّر من مغبّة انتهاك هذا الحقّ؛ فمنذ أكثر من 1400 عام، وخلافاً لكثير من الأنظمة الحقوقيّة المتداولة آنذاك، شرّع القرآن الكريم الملكيّة التامّة للمرأة، قائلاً: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ﴾[1]. كما اعتبر المهر ملكاً شخصيّاً للمرأة، ولم يجز لزوجها الاستفادة منه إلّا برضاها[2]، مشدّداً على أنّ استعادة المهر منها يعدّ نقضاً للميثاق وإثماً كبيراً[3]. ولهذا كانت رؤية القرآن البديعة في هذا المجال قد دعت بعض أنصار النسويّة المنتقدين للإسلام أيضاً إلى تبجيله والإشادة به؛ ولكن برغم ذلك سعوا إلى إظهار الشريعة أو الفقه الإسلاميّ مقصّر، وذكروا أنّه المسؤول عن عدم التكافؤ الجنسيّ في كسب الثروة، بسبب حرمانه المرأة من التعليم وسلبها الفرصة المكافئة لكسب الأموال في سوق العمل[4]. ومن هنا، سنبحث هذا المدّعى في النقطة الثالثة، أي دور الإسلام في إيجاد أو تعزيز هذا القسم من الظلم الجنسيّ.

---

(1) سورة النساء: الآية 32.

(2) قال تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ (سورة النساء: الآية 4).

(3) قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ (سورة النساء: الآيتان 20 ـ 21).

(4) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 3, p. 1380.

6 ـ 5 ـ 2. المرأة وحقّ الإرث

أ) سهم المرأة من الإرث

لا إشكال في أنّ الإسلام جعل إرث الذكور ـ من أزواج وأبناء وإخوان ـ ضعف إرث الإناث ـ من زوجات وأخوات ـ ، فهذا من ضروريّات الفقه الإسلاميّ، ولم يخالف فيه فقيه أصلاً، سواء كان شيعيّاً أم سنّيّاً، بل المخالفة غير متصوَّرة أساساً؛ ذلك أنّ الحكم المذكور ورد في القرآن الكريم بصراحة. والآيات الدالّة على هذا الحكم كالتالي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[1].

2 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ . . .﴾[2].

3 ـ قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ . . .﴾[3].

---

(1) سورة النساء: الآية 11.
(2) سورة النساء: الآية 12.
(3) سورة النساء: الآية 176.

لكنّ الأبوين هما الوحيدان اللذان لا يلحقهما التمايز الجنسيّ في الإرث، ببيان أنّ لكلّ واحد منهما السدس إن كان لولدهما الميّت أبناء، وإن لم يكن له أبناء فلأمّه الثلث، إلّا أن يكون للميّت إخوة، فيحجبونها عن إرث الثلث ويكون نصيبها السدس؛ أمّا الأب في فرض عدم الأبناء للميّت فلا سهم معيّن له، بل يرث كلّ ما يفضل من الإرث بعد تعيين حقّ سائر الورثة[1].

وعلى هذا الأساس، وفي نظرة إجماليّة، يكون السهم التقريبيّ لإرث الرجال والنساء من مجموع التركة الموروثة ثلثين وثلث واحد بالترتيب، وهو ما يوحي بلون من التمييز الجنسيّ الواضح ضدّ المرأة؛ بيد أنّ هذا التمايز الحقوقيّ قائم على أسس اجتماعيّة وعائليّة خاصّة، وهو ما سنشير له في النقطة الثالثة.

ب) إرث الزوجة من الأراضي والأملاك غير المنقولة للزوج

الرأي المشهور بين فقهاء الشيعة هو أنّ الزوجة لا ترث من الأراضي والعقارات التي يتركها الزوج بعد وفاته، وترث ممّا عدا ذلك من سائر الأموال الأخرى [20]. والسبب وراء تحوّل هذه المسألة إلى موضوع جدليّ مثير للّغط هو صعوبة تبرير الحكم المذكور من الناحية الاجتماعيّة؛ لأنّ بعض الحِكَم الواردة في الروايات لتوجيه هذا الحُكم لا تنهض لتوجيه حرمان المرأة الكامل من الإرث من أراضي الزوج، وإن استطاعت توجيه درجة من التمايز الجنسيّ. فمثلاً، أشارت الروايات إلى الحكمة من ذلك باحتمال بروز نزاع بين زوج المرأة الجديد وأبنائها منه

(1) انظر: سورة النساء: الآية 11.

وبين ورثة زوجها السابق حول كيفيّة التحكّم بتلك الأرض، فورد: «**إنّما صار هذا كذا لئلاّ تتزوّج المرأة، فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين، فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم**»[1]. ولكن من الواضح أنّ الحدّ من وقوع مثل هذا النزاع لا ينحصر بحرمان المرأة الكامل من الإرث من الأرض، بل يمكن تحقيق ذلك الهدف من خلال دفع قيمة سهم المرأة منها أيضاً. وهكذا، لا مناص من اعتبار حرمان المرأة من الإرث حكماً تعبّديّاً وفقاً لرأي المشهور؛ أي إنّه حكم لم يتّضح لنا دليله العقليّ، وإن كانت فيه مصلحة أو أكثر بحسب الواقع.

يشار إلى أنّه طبقاً لرأي المشهور أيضاً يمكن أن ترث المرأة ممّا يتركه الزوج من أراضي بواسطة الاشتراط ضمن العقد، وذلك بأن تشترط عليه ضمن عقد النكاح أن يوصي لها بحصّة من الأرض مثلاً. وبهذا الشكل يمكن التقليل من مشكلة حرمان الزوجة من الإرث من أراضي الزوج وعقاراته إلى حدٍّ ما.

ج) انحصار الورثة بالزوجة أو الزوج

سهم الزوج من تركة الزوجة ـ حسبما أشرنا في النقطة «أ» ـ نصف أو ربع، وسهم الزوجة ربع أو ثمن، تبعاً لوجود الولد أو عدمه. لكنّ السؤال المطروح في الفقه هو: لو توفّي الزوج أو الزوجة ولم يكن له وارث غير صاحبه فلمن يكون الزائد عن السهم المحدّد له في الإرث؟

اتّفق فقهاء الشيعة على أنّ الزوج يرث كلّ ما تتركه الزوجة عند وفاتها، واستدلّوا على ذلك بعدد من الروايات المعتبرة عن الأئمّة

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 6 من أبواب ميراث الأزواج، ص 518.

المعصومين(ع)، التي بيّنت هذا المضمون من دون أيّ معارض؛ فعلى سبيل المثال، جاء في رواية عن أبي بصير: «سألت أبا جعفر (ع) عن امرأة ماتت وتركت زوجها، لا وارث لها غيره. قال: «**إذا لم يكن غيره فله المال**»[1].

وأمّا على فرض موت الزوج فمدلول بعض الروايات إعطاء الزوجة سهمها فقط (ربع الإرث)، ودفع الفاضل منه إلى الإمام. وإذا ما اعتُمدت هذه الروايات كمبنى للإفتاء نواجه عندئذٍ تمايزاً حقوقيّاً آخر بين المرأة والرجل؛ لكنّ وجود رواية معارضة في هذا الموضوع قد يؤدّي إلى استنتاج مغاير، سنسلّط الضوء عليه في الملحق الثاني والعشرين.

وعلى هذا الأساس، لا يثبت في هذا البحث تمايز جنسيّ مفترض من وجهة نظر الإسلام، فيبقى التمايز المهمّ محصوراً بما ذُكر في البحث الأوّل بشأن سهم المرأة والرجل من الإرث، وسنبيّن في السطور القادمة من البحث التوجيه الاجتماعيّ له.

6 ـ 5 ـ 3. تأثير التعاليم الدينيّة في عدم التكافؤ الماليّ بين المرأة والرجل

حيث إنّ النموذج الذي يطرحه الإسلام لتقسيم العمل بين المرأة والرجل من منطلق جنسيّ، يحدّد الأمومة والزوجيّة ـ مقارنةً إلى سائر الأعمال الأخرى ـ كأولويّة للمرأة، وبالنظر إلى أنّ بعض القوانين الماليّة في الإسلام، كقانون الإرث، تجعل سهم الرجل ضعف سهم الأنثى في أغلب الموارد، لا يبدو من المستبعد المقاربة التي يطرحها النقّاد من أنّ

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 3 من أبواب ميراث الأزواج، ص 512.

الإسلام يمهّد لعدم التكافؤ الجنسيّ في الأموال والممتلكات. ومن الجوانب التي تسهم إنارتها في اتّخاذ القرار الصحيح، بيان الصلة بين أنموذج تقسيم العمل والقوانين المشار إليها آنفاً وبين ماهيّة النظام القيميّ في الإسلام.

لا شكّ في أنّنا إن أردنا تقييم عدم التكافؤ بين المرأة والرجل في الحصول على الثروة والأموال في النسيج الثقافيّ للمجتمعات الرأسماليّة، أي تلك المجتمعات التي تؤكّد نُظُمها القيميّة على القيم الفرديّة، كجمع الثروات وإيصال الأرباح الشخصيّة إلى أكبر قدرٍ ممكنٍ، فمن الممكن عندئذٍ اعتبار التظلّم النسويّ والدعوة إلى مساواة النساء بالرجال أمر موجّه؛ لأنّه من جهة هذه القيم مترسّخة في أذهانهم وأنفسهم، ومن جهة ثانية تشهد تلك المجتمعات تضخّم ثروات الرجال وحرمان النساء منها نسبيّاً، من دون العثور على سبب مقنع لهذا الظلم وعدم التكافؤ. ولكن، مع افتراض وجود النظام القيميّ في الإسلام، هل نصل إلى النقطة ذاتها؟

الحقيقة أنّ نظرة الإسلام إلى الأموال والثروة تختلف عن النظرة الرأسماليّة إلى الموضوع جملةً وتفصيلاً، فعلى أقلّ التقادير تكون تلك النظرة الرأسماليّة موضع شكّ وريبة بلحاظ الرؤية الإسلاميّة. إنّ الثروة فاقدة للقيمة الذاتيّة في الإسلام، ولا تحظى بقيمة ثانويّة إلّا في حالتين: الأولى ـ صرفها في قضاء الاحتياجات الحقيقيّة للحياة الدنيويّة، والثانية ـ إنفاقها على الأعمال الخيريّة بغية نيل أهداف أخرويّة. ومن هنا، لم ترد مخالفة أو نهي في التعاليم الدينيّة المدوّنة ولا في السيرة العمليّة للنبيّ الكريم (ص) والأئمّة المعصومين(ع) لكسب الأموال، وذُكرت طرق

عديدة لإنفاقها بصورة صحيحة، سواء في سياق الواجبات الماليّة كالإنفاق على الزوجة والأولاد، والزكاة، والخمس، والحجّ، والجهاد، أم في سياق المستحبّات كالصدقات، والتبرّعات، والأوقاف. ولقد سعى الإسلام إلى إيجاد أرضيّة مناسبة لسلب الأشخاص امتلاك ثروات ضخمة وأموال طائلة، من خلال تشريع الإيجاب أو الاستحباب للأمور المذكورة والنهي عن اكتناز الذهب والفضّة[1]؛ وفي هذا المضمار، ورد في رواية عن الإمام الرضا (ع) ، أنّه قال: «**لا يجمع المال إلّا بخمس خصالٍ: ببخل شديد، وأمل طويل، وحرص غالب، وقطيعة الرحم، وإيثار الدنيا على الآخرة**»[2].

وانطلاقاً من ذلك وخلافاً للرؤية المذكورة، يمكن الادّعاء أنّه صحيح أنّ الإسلام وفّر أرضيّة خصبة للرجال دون النساء لجمع أكبر قدرٍ ممكنٍ من الثروة، من خلال ترجيح أدوار الأمومة والزوجيّة للمرأة وتشريعه بعض القوانين الماليّة، إلّا أنّه في الوقت ذاته وفي ضوء رؤيته الأخرويّة أقرّ على الرجال ـ أكثر من النساء طبعاً ـ مصارف ماليّة متعدّدة، وحثّهم على صرف الأموال في هذه الأمور بالوجوب تارةً وبالاستحباب أخرى، كما وضع على أعبائهم مسؤوليّات ماليّة كثيرة وأعفى النساء منها. وقد أشير إلى هذه النقطة في بعض الروايات التي بيّنت وجه التفاوت بين الرجال والنساء في مقدار الإرث، موضحةً أنّ الإسلام وضع على عاتق الرجال مجموعة من الواجبات الماليّة، نحو دفع الصداق والنفقة، ودفع الأقارب من الرجال الدية في القتل غير العمد (المعقلة)،

---

(1) قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (سورة التوبة: الآية 34).

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 31 من أبواب النفقات، ص 265.

كما عدّ الجهاد من مسؤوليّات الرجال حصراً، بينما لم يجعل شيئاً من ذلك على النساء[1]. وفي هذا السياق، ذكر العلاّمة **الطباطبائي** تحليلاً حول إرث المرأة والرجل في الإسلام، لافتاً إلى أنّه وإن كانت النساء إجمالاً ترث ثلث التركة ويرث الرجال ثلثيها بحسب الظاهر، غير أنّ النساء ـ فضلاً عن الثلث الخاصّ بهنّ ـ تشارك الرجال في ما بأيديهم من الثلثين أيضاً من حيث المصرف[2]. وعلى هذا الأساس، لا نرى وجود إشكاليّة جادّة تحت عنوان عدم التكافؤ الجنسيّ في ملكيّة الأموال والثروات عند تجسيد النظام القيميّ والحقوقيّ في الإسلام.

وإذا ما أريد القدح في الإسلام من جهة الجانب الأخلاقيّ والقيميّ، بدعوى أنّه لم يفسح المجال أمام المرأة للمشاركة في أعمال الخير بقدر الرجل، فكيفي لردّ هذا الانتقاد التأمّل في الآيات والروايات الكثيرة المؤكّدة بمنتهى الصراحة على المساواة بين المرأة والرجل في القيم المعنويّة؛ فكلّما آل التمايز الجنسيّ في مجال الحقوق والأدوار إلى منح الرجال امتيازاً ظاهريّاً من حيث كسب الفضائل، قوبل ذلك الامتياز بإعطاء أجر معنويّ للنساء لإحراز المساواة والتكافؤ[3]. وبناءً على ذلك، نلخّص الجانب الأوّل من المسألة بعبارة مقتضبة: إنّ النظام القيميّ في الإسلام لا يمثّل فرصة مناسبة لتوسيع رقعة عدم التكافؤ الجنسيّ في ملكيّة الأموال والثروات.

---

(1) فعلى سبيل المثال، ورد في رواية معتبرة: «**إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة، وإنّما ذلك على الرجال؛ فلذلك جعل للمرأة سهماً واحداً وللرجل سهمين**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 2 من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ص 436).

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 215.

(3) انظر: الفصل الرابع، «العمل الصالح».

ومع قطع النظر عن البحوث السابقة، الجانب الآخر للمسألة الذي لا ينبغي إغفاله هو أنّ الاتّهام السابق القاضي بأنّ الفقه الإسلاميّ يسهم في حرمان النساء من التعليم والفرص المساوية لكسب الأموال اتّهام غير منطقيّ ولا يمكن إثباته والدفاع عنه؛ لأنّه في ضوء ما تقدّم في بحث معوّقات اشتغال المرأة، لم يضع الفقه قيوداً في طريق المرأة الراغبة بكسب الأموال، وإذا ما برزت في طريقها بعض العقبات بلحاظ تاريخيّ فلا بدّ أن نعزوها إلى العوامل الثقافيّة، لا أن نعتبر الفقه الإسلاميّ مقصّراً في هذا المجال[1]. ومن هنا، لو أمكن توفير الأرضيّة المناسبة لمشاركة المرأة الاقتصاديّة في إطار العمل والاستثمار و. . . وفي النهاية زيادة ثروات النساء، فلن يكون الفقه الإسلاميّ معارضاً لهذا الموضوع.

6 ـ 5 ـ 4. حصّة المرأة من دخل الأسرة

النقطة الرابعة تتمركز حول بيان صحّة المدّعى القائل: إنّ عمل النساء في البيت من دون تلقّي الأجر يلعب دوراً مصيريّاً في حجم ثروة أزواجهنّ؛ وبذلك لا بدّ من حصول النساء على حقٍّ مساوٍ من تلك الثروة.

في هذا الخصوص، يبدو أنّه لا يمكن إنكار تأثير العمل المنزليّ الذي تقوم به المرأة على مقدار دخل الزوج؛ ولكن ليس هناك معيار عامّ لتعيين درجة هذا التأثير. فالعوائل المختلفة متباينة من حيث امتلاكها لأدوات منزليّة متطوّرة، والتي لا يخفى تأثيرها العميق على تقييم العمل

---

(1) ليس من الضروريّ أن تكون هذه العوامل الثقافيّة عوامل سلبيّة، بل يمكن أن يشكّل تبجيل الإسلام للأدوار الأسريّة التي تقوم بها المرأة بهدف تأمين المصالح الفرديّة والاجتماعيّة وجعلها من الأولويّات جزءاً من تلك العوامل الثقافيّة.

المنزليّ؛ إضافةً إلى توقّف الموضوع على عوامل أخرى، نحو امتلاك الأسرة للولد أو عدم امتلاكها له، وعدد الأبناء فيها، والعناية بالعجزة والمرضى. على أنّ تنوّع نماذج تقسيم العمل في الأسرة يزيد من تعقيد الموضوع، وبعبارة أخرى: في الوقت الذي يقتصر العمل المنزليّ لأغلب النساء الساكنات في المدن على الأعمال الخدميّة، تتّسع دائرة المسؤوليّات المنزليّة لمعظم النساء القرويّات لتشمل أعمال الإنتاج أيضاً، مثل الزراعة والبستنة والصناعات اليدويّة ومنتجات الألبان.

وطبقاً لهذه الملاحظات، لا يمكن اعتبار المطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل في العائدات والمكاسب الأسريّة أمر واقعيّ، ولا سيّما في الموارد التي يختلف فيها مقدار تأثير كلّ واحد من الزوجين في الثروة المتحصّلة؛ فمثلاً، لا تتساوى الأعمال المنزليّة التي تنجزها المرأة مع الأعمال التي يقوم بها الرجل من حيث الكمّيّة في أغلب الموارد؛ ولذا تجد المرأة فرصة كافية لمزاولة الأعمال غير المنزليّة، بينما قد يكون الأمر بالعكس تماماً، فيكون سهم المرأة أكبر من سهم الرجل في جمع الثروة. وعلى أيّ حال، يبدو أنّه من السذاجة بمكان التعويل على هذا المطلب، وهو أنّ اعتماد تلك الأساليب قد يسهم في تحقيق العدالة الجنسيّة في الأسرة.

إنّ المنهج الذي يتبنّاه الإسلام في التعاطي مع هذه القضيّة ـ كما في سائر الأمور الأخرى ـ هو المنحى الحقوقيّ ـ الأخلاقيّ؛ فمن الجانب الحقوقيّ أوجب الإسلام على الرجل دفع نفقة المرأة، أي تأمين احتياجاتها المعيشيّة، بالإضافة إلى أنّه وضع على عاتقه مصارف ماليّة متعدّدة، وأعفى النساء منها جميعاً. ومن البديهيّ أنّ النسق الدينيّ الداعي

إلى الفصل بين الأدوار والمسؤوليّات، الذي جعل للرجل هذه المكانة الماليّة والاقتصاديّة المتميّزة، لا ينسجم مع اشتراك المرأة والرجل بصورة متساوية في عوائد الأسرة مطلقاً، ولا مناص من القبول بمركزيّة الرجل في الشؤون الماليّة للأسرة.

ومن الجانب الأخلاقيّ، تضمّن الإسلام أموراً مهّدت لإخراج الوشائج الماليّة بين المرأة والرجل من إطارها الحقوقيّ الجاف، وأشرك الزوجة في عوائد زوجها من ناحية عمليّة. فمن باب المثال، نجد أنّ أحاديث كثيرة توصي الأزواج بالتوسعة على العيال وبسط النعمة لهم عند توسيع الله عليهم[1]. وكذلك وردت وصيّة مشابهة من لزوم إنفاق ذي السعة من سعته على زوجته المطلّقة التي لم تزل في بيته لقضاء العدّة[2]. كما إنّ حثّ الأزواج ـ وإلزامه في بعض الأحيان ـ على دفع متعة الطلاق إلى المرأة موضوع آخر حريّ بالاهتمام، والمراد من متعة الطلاق مقدار من الأموال أو البضائع التي يمتّع الزوج بها زوجته المطلّقة بحسب سعته، وقد اعتبرها القرآن الكريم من حقوق الزوجة على الزوج[3]، كما ورد التأكيد عليها في روايات عديدة؛ فمثلاً، جاء في رواية أنّ الإمام **الحسن** (ع) متّع امرأة بعشرين ألف درهم أو بعشرين ألف دينار [وهو مبلغ ضخم آنذاك] فنظرتْ إليه وإلى المال، قال: «**متاعٌ قليلٌ من حبيبٍ مفارقٍ**»[4].

إذن، يمكن القول: إنّ الإسلام وطّأ لنحوٍ من الشراكة الواقعيّة والودّيّة بين المرأة وزوجها بعيداً عن نموذج الشراكة الرسميّة في الحياة

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 20 من أبواب النفقات، ص 248 ـ 249.
(2) انظر: سورة الطلاق: الآية 7.
(3) انظر: سورة البقرة: الآيتان 236 و 241.
(4) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 49 من أبواب المهور، ص 57 (في الهامش).

الزوجيّة؛ فطرح نسقاً قادراً على خلق أجواء عائليّة ساكنة وخالية من التشنّجات ومفعمة بالمحبّة والمودّة والوئام، متفوّقاً بذلك على النمط الداعي إلى المساواة والتكافؤ. ومن هنا، قال الأستاذ الشهيد مطهّري عند تحليله لماهيّة الحياة العائليّة:

ماهيّة الحياة الأسريّة باعتقاد الأوربيّين عبارة عن شراكة في الثروات الإنسانيّة، بنحوٍ يكون فيه الطرفان متعلّقين ببعضهما البعض؛ فهي ملكيّة من الطرفين، المرأة ملك للرجل والرجل ملك للمرأة، فهي لا تختلف عن سائر أنواع الشراكة سوى في جانب الثروة . . . ولا بدّ أن تكون هذه الشراكة كباقي أنحاء الشراكة الأخرى قائمة على أساس العدالة.

أمّا نحن فلا نرى ماهيّة الحياة الزوجيّة شراكة وملكيّة، بل هي وحدة. وهذا النوع من الحياة طبيعيّ، وقد أودعه قانون الخلقة في فطرة المرأة والرجل، لا على أساس المشاركة الثنائيّة بأن يشترك شخصان في ثروتيهم المتماثلة ويكونا شركاء في المجموع. إنّ الخلقة صاغت هذا الأمر بحيث يقوم فيه موجودان لهما شكل ووضع متغاير بجذب بعضهما البعض، كما يتجاذب القطبان الموجب والسالب، فيوجِدان ضرباً من الوحدة لا الشراكة، أساسها متقوّم بما فوق العدالة، وهي الوحدة العاطفيّة المبتنية على التضحية من أجل الآخر . . . كما أنّ أساس العلقة بين الآباء والأبناء ليست من باب الملكيّة أيضاً، بل هي وحدة واتّحاد في المصير وسعادة[1].

---

(1) مطهري، **يادداشت هاى استاد مطهرى** (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 33 ـ 34.

ومع ذلك كلّه، يوجد رجال عارون عن الفضائل الأخلاقيّة يعمدون إلى استغلال أزواجهم واستعبادهنّ، والتنكّب لتضحياتهنّ، فيقدمون على طلاقهنّ بعد سنوات من الخدمة إلى الأزواج والأبناء من دون أن يتبعن ذلك بمنّ ولا أذى، دون أن يقدّموا لهنّ الدعم الماليّ المطلوب. والظاهر أنّ السبيل المناسب لمواجهة هذا اللون من المشاكل المحتملة هو الاشتراط ضمن العقد، الذي تطرّقنا له في البحوث السابقة لا سيّما في الفصل الثالث؛ فتشترط المرأة ضمن العقد على زوجها أن يدفع لها أجرة المثل لقاء خدمتها في المنزل عند بروز الخلاف بينهما مستقبلاً وانتهاء حياتهما المشتركة بالطلاق.

6 ـ 5 ـ 5. فقر النساء

في هذه الفقرة نبحث بحثاً إجماليّاً موضوع فقر المرأة من وجهة نظر الإسلام. فكما أشرنا في طليعة هذا البحث، كان من أبرز تأثيرات الوتيرة المتصاعدة لانهيار الأسر وانفراط عقدها في العقود المتأخّرة انتشار الفقر بين النساء في العصر الحاليّ. ويبدو أنّ أنصار النسويّة افترضوا أنّ هذا الأمر واقع لا محيد عنه؛ ولذا لم يتحدّثوا في مقترحاتهم لحلّ إشكاليّة فقر النساء عن تعزيز دعائم الأسرة، وإنّما شدّدوا حلول من قبيل: دعم الحكومة، وإيجاد فرص عمل مناسبة للنساء، وحساب مبالغ نقديّة مقابل العمل المنزليّ؛ وهي حلول منسجمة ومتوافقة مع استمرار التفكّك الأسريّ.

وخلافاً لهذا التوجّه، قدّم الإسلام نظريّة تكون الأسرة فيها هي الأساس، وهي ذات عناصر خاصّة تسهم في تأصيل أسس الأسرة، أهمّها: الحثّ على الزواج وتشكيل أسرة، النهي عن الطلاق والتأكيد

على الحلول السلميّة للخلافات في الحياة الزوجيّة، والتشجيع على الزواج المجدّد وذمّ العزوبيّة، ومنع العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج، وبالتالي التقليل من اللقطاء والأولاد غير الشرعيّين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، على فرض تمتّع الأسرة بالاستقرار اللازم، وفي ضوء وجوب النفقة على الزوج وتحمّله أعباء المسؤوليّة الشرعيّة للحياة الزوجيّة وتوفير المتطلّبات الماليّة للزوجة، ستواجه المرأة عندئذٍ إحدى الحالتين التاليتين:

1 ـ إن كان الزوج ميسوراً ومتمكّناً من الناحية الماليّة فهو مكلّف بدفع نفقة الزوجة في حدودها المتعارفة، وتتجلّى أهميّة هذه المسؤوليّة في أنّه لو تنصّل الزوج عن أدائها فإنّ الإسلام سيلاحقه قضائيّاً ويجبره على الخيار بين الإنفاق والطلاق. ومن هنا، أكّدت الروايات على أنّ الزوج مكلّف بتأمين احتياجات زوجته من مأكل وملبس، وفي خلاف ذلك يقوم الإمام بالتفريق بينهما: «**إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلاّ فرّق بينهما**»[1]. وعليه، لا تواجه المرأة مشكلة الفقر عند التمكّن الماليّ لزوجها وأدائه التكليف المناط به من تأمين نفقة الزوجة.

2 ـ إن افتقر الزوج إلى التمكّن الماليّ وفقد المصدر لتأمين احتياجات الزوجة، فمن الطبيعيّ أن تبتلى الزوجة بالفقر أيضاً؛ إذ ـ خلافاً لرأي بعض الفقهاء الذين أكّدوا على شمول الروايات المذكورة لهذا الفرض أيضاً، فذهبوا إلى حقّ الزوجة في هذا الفرض أيضاً

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 1 من أبواب النفقات، ص 223، ح 1؛ وانظر كذلك: ح 2، 4، 6، 12.

بالمطالبة بفسخ النكاح أو الحصول على الطلاق القضائيّ[1] ـ مفاد عدد من الأدلّة الأخرى[2] وفتاوى عدد كبير من الفقهاء[3] هو أنّه ليس للمرأة مثل هذا الحقّ، وإن لم يسقط حقّ النفقة بفقر الزوج، بل يجب عليه دفعها عند تحسّن أوضاعه الماليّة. وفي الوقت ذاته، فإنّ الزوج في هذه الحالة يعاني من الفقر بصورة مباشرة، والمرأة فقيرة بالتبع؛ بمعنى أنّنا في الحقيقة أمام عائلة فقيرة لا امرأة فقيرة.

وبهذا يمكن القول: إنّ تحقيق هذا النموذج الدينيّ رهن بخفض عدد النساء الفاقدات للوليّ والنساء المسؤولات عن إدارة الأسرة (المعيلات)، وبذلك يرتفع الهاجس من اقتصار الفقر على الجنس اللطيف فقط، وإن تعذّر القضاء على الفقر من حيث كونه ظاهرة غير مرتبطة بجنس معيّن، مع أنّ الإسلام طرح حلولاً ووضع آليّات خاصّة للقضاء على هذه المعضلة في إطار توزيع الثروات، عن طريق دفع الزكاة والخمس والصدقات والأوقاف وإلخ.

ولا يخفى أنّ بعض التدابير والوصايا الوجوبيّة والاستحبابيّة الموجودة في الإسلام على فرض وقوع الطلاق مؤثّرة في الحدّ من احتمال إصابة المرأة بالفقر، ومنها: وجوب دفع المهر، وإمكان تخصيص أموال للمرأة

---

(1) انظر: العاملي، **نهاية المرام**، ج 1، ص 205؛ الحكيم، **منهاج الصالحين**، ج 2، ص 305.

(2) نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (سورة البقرة: الآية 280)، وكذلك الرواية الواردة عن عليّ (ع) أنّ امرأة استعدت على زوجها أنّه لا ينفق عليها، وكان زوجها معسراً، فأبى أن يحبسه، وقال: «**إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 13، باب 7 من أبواب أحكام الحجر، ص 148).

(3) انظر: البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج 24، ص 80؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج30، ص 105.

عن طريق الاشتراط ضمن العقد، واستحباب متعة الطلاق التي تطرّقنا لها في البحث السابق. كما لا يفوتنا التنويه بموضوع الإنفاق على الأطفال، فالمرأة غير مكلّفة بالإنفاق على أولادها حتّى في زمن حضانتها لهم، بل إنّ نفقتهم لا بدّ أن تكون بالدرجة الأساس من أموالهم، وعند عدم تمكّنهم تجب على الأب، ومع فقره أو فقده فعلى الجدّ للأب، ولا تكلَّف الأمّ بالإنفاق عليهم إلّا مع إعسار الجميع أو عدمهم[1].

لا شكّ في التأثير الهائل لهذا الأمر على تقليل مشكلة فقر النساء المعيلات، في حين أنّ النماذج الغربيّة للحضانة قد أفرزت مشاكل ماليّة كبيرة وأثقلت كاهل النساء برغم الحقوق الكثيرة المخصّصة للأمّ المطلّقة بحسب الظاهر؛ لأنّه في أفضل الحالات، أي في حال وفاء الزوج السابق بالتزاماته الماليّة أمام الأبناء، تضطرّ الأمّ إلى تأمين شطر واسع من نفقات أبنائها. لقد أثبتت الدراسات أنّ الأمّهات المطلّقات وأبناءهن يعانون من انحدار في المواصفات القياسيّة للحياة بنسبة 73٪، بينما يواجه أزواجهنّ السابقون صعوداً في مستوى المواصفات القياسيّة للحياة في أوّل عام بعد الطلاق بمعدّل 42٪ في أمريكا، كما تشير التخمينات الإجماليّة إلى أنّ أكثر من 25٪ من النساء المطلّقات يقضين مدّة من الأعوام الخمسة الأولى بعد الطلاق في الفقر[2].

6 ـ 5 ـ 6. ثراء النساء

نُنهي هذا البحث بالتأكيد على أنّ الإسلام ـ فضلاً عن التدابير التي اتّخذها لتسوية مشكلة فقر النساء ـ مهّد لزيادة ثرواتهنّ أيضاً؛ ذلك أنّه

---

(1) انظر: الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 322.

(2) Ward and Stone, **Sociology for the 21th Century**, p. 298.

بقطع النظر عن إمكان كسب المرأة للأرباح من خلال العمل، بوسعها الحصول على أموال أخرى من باب المهر والإرث والهدايا وغيرها، وبما أنّها غير معنيّة غالباً بالمسؤوليّة الماليّة إزاء الزوج والأبناء والأقارب، فلها استثمار تلك الأموال في أعمال اقتصاديّة مربحة. ومن نافلة القول إنّه يمكن الإفادة من ثروات النساء باعتبارها إحدى المصادر الرئيسة للثروة في عمليّة التنمية والتطوّر الاقتصاديّ في البلدان، ولكن شريطة تنظيمها بشكل صحيح؛ ففي بلدٍ مثل إيران وضمن معادلة حسابيّة بسيطة نستنتج أنّ بالإمكان اجتناء ثروة عظيمة من الأموال القليلة ظاهراً لكلّ سيّدة إيرانيّة، مع العلم بأنّ جزءاً كبيراً منها الآن تجري الاستفادة منه في النظام المصرفيّ وأسواق الأوراق الماليّة (البورصة) في البلاد. وفي المقابل، يضطرّ الرجال إلى إنفاق قسم واسع من أموالهم لتأمين نفقة الزوجة والأبناء وسائر المصارف الأخرى الواقعة على عاتقهم عادةً، الأمر الذي يتمخّض عنه تضاؤل ثرواتهم إلى حدٍّ كبير. وعلى هذا الأساس، فإنّ المرأة المسلمة ـ وضمن قبولها لكون الزوج مسؤولاً عن تأمين نفقة الأسرة ـ قادرة على الإفادة العقلانيّة من ثروتها الماديّة مع شعورها بالاستقلال.

وكيف كان، فإنّ رؤية الإسلام الأخلاقيّة والمعياريّة إلى المال والثروة ـ التي مضت الإشارة إليها في الصفحات السابقة ـ صادقة بحقّ النساء مثل الرجال تماماً؛ ولهذا السبب أولت الثقافة الإسلاميّة مكانةً مرموقةً للسيّدة **خديجة** (ع)، زوج النبيّ الأكرم (ص)، التي أنفقت جميع ثروتها في طريق الحفاظ على الإسلام وتوطيد أركانه.

الفصل السابع

السياسة

الحقل السياسيّ يمثّل أحد مجالات الحياة الاجتماعيّة التي شهدت أوضح صور التمايز الجنسيّ على الدوام؛ فالمرأة التي بلغت رأس الهرم في السلطة السياسيّة، لا في الزمن الماضي وحسب بل في العصر الحاليّ أيضاً، تعدّ استثناءً في الحياة السياسيّة، ولا زال حضورها كعضوة في المؤسّسات الرسميّة واللجان المعنيّة بصناعة القرار السياسيّ في شتّى أرجاء العالم شاحباً وضعيفاً. كما لم يمضِ زمن طويل على الاعتراف ببعض مؤشّرات المشاركة السياسيّة للمرأة كحقّ التصويت وتشكيل الأحزاب؛ وعليه يمكن القول: إنّ السياسة الرسميّة كانت من نصيب الرجال دائماً. وفي هذا الصدد، قال **دبليو براون** (W. Brown):

كانت السياسة أكثر من سواها من نشاطات الإنسان الأخرى ذات هويّة ذكوريّة طيلة التاريخ؛ فقد اقتصرت دون مجالات العمل الأخرى على الرجال، وتميّزت بالتركيز الشديد والمقصود على الذكور مقارنةً مع سائر النشاطات الاجتماعيّة[1].

(1) فريدمن، فمينيسم (النسويّة)، ص 44.

في هذا الفصل، سنتناول بحث بعض أبعاد موضوع المرأة والسياسة، وستكون محاوره الأساس كالتالي: المشاركة السياسيّة للمرأة في الإسلام، والمرأة وحقّ الإدلاء بالرأي، والمرأة في المناصب الحكوميّة. على أنّنا سنرسم في الموضوع الأوّل صورة إجماليّة لرؤية الإسلام في هذا المجال دون الخوض في التفاصيل، بينما سنبحث في المحورين الأخيرين أهمّ الأبعاد في الموضوع بمزيد من التفصيل.

7 ـ 1. المشاركة السياسيّة للمرأة في الإسلام

مع قطع النظر عن اختلاف آراء علماء المسلمين حول بعض مظاهر المشاركة السياسيّة للمرأة، لا شكّ في أصل موضوع أنّ الإسلام أباح للمرأة الحضور السياسيّ؛ فالقرآن الكريم اعتبر مسؤوليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الصادقة ـ بلا ريب ـ على المجالات السياسيّة أيضاً، ثابتةً على الرجال والنساء معاً[1]. ومن هنا، فالمسلمون كافّة ـ من رجالٍ ونساءٍ ـ ليسوا مخوّلين فقط بل مكلّفين بالحدّ من الانحرافات السياسيّة للمسؤولين، وإرشادهم إلى اتّخاذ التدابير الصحيحة والصالحة، قولاً وكتابةً ـ في موضع الضرورة ـ وعن طريق المباشرة باليد. وفي هذا الإطار، يمكن تفسير الحضور الواسع للنساء الإيرانيّات في المظاهرات المليونيّة والنضال ضدّ النظام الملكيّ البائد، الذي حظي بتأييد العلماء والقادة الدينيّين. ومن البديهيّ أنّ هذه المسؤوليّة لا تختصّ بأوان تسلط

---

(1) قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (سورة التوبة: الآية 71).

الحكّام الظلمة وغير الشرعيّين، وإنّما هي باقية على حالها عند تشكيل الحكومات الإسلاميّة أيضاً[1].

وبالإضافة إلى وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الموحية بنحوٍ من أنحاء الإشراف والرقابة، جرى التأكيد في النصوص الدينيّة على وجوه أخرى من الحضور السياسيّ للمرأة، يمكن إدراجها تحت عنوان النُّصح أو النصيحة؛ إذ إنّ نصيحة أئمّة المسلمين تعتبر من الواجبات الدينيّة لجميع أفراد المجتمع، من رجالٍ ونساءٍ[2]، كما إنّ نصيحة عموم المسلمين من واجبات كلّ فرد مسلم أيضاً[3]. وليس بخفيّ أنّ مفهوم النصيحة ذو معنى واسع ومصاديق كثيرة، منها: مساندة أئمّة المسلمين في الأموال والأرواح، ودعمهم فكريّاً في سياق تقديم المشورة والرأي السديد، وتذكيرهم بما خفي عنهم أو تعمّدوا إخفائه، وكذلك المساعي الحثيثة لتحقيق المصالح الفرديّة والاجتماعيّة للمسلمين.

وبإلقاء نظرة إجماليّة على التاريخ الإسلاميّ، نلاحظ أمثلة متعدّدة على حضور المرأة في المجال السياسيّ، ليرتفع بذلك كلّ ألوان الشبهة

---

(1) ورد في بعض الروايات عبارات متعارضة مع هذا القول ظاهراً، فروي عن النبيّ الأكرم (ص) وبعض الأئمّة المعصومين (ع): «... **وإن أمرنكم بالمعروف فخالفوهنّ كيلا يطمعن منكم في المنكر**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 94 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 128) وأمثال ذلك. ولكن من الواضح أنّه لا يمكن التعويل على الظاهر البدويّ لأمثال هذه الرواية؛ لأنّها متعارضة مع مدلول الآية 71 من سورة التوبة، وقد ثبت في علم الأصول عدم حجيّة الروايات المخالفة للقرآن؛ وعليه لا بدّ من رفع اليد عنها أو توجيهها، وقد ذكرنا توجيهاً لها في الفصل الثالث، بحث «إطاعة الزوج للزوجة».

(2) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 27، ص 67 ـ 72.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 65 ـ 66؛ الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج 10، ص 54 ـ 56.

في هذا المضمار. فعلى سبيل المثال، بايعت نساء المسلمين النبيّ الأكرم (ص) في صدر الإسلام بضعة مرّات، ولئن لم تكن جميع تلك البيعات ذات طابع سياسيّ، فلا أقلّ أنّ بعضها ذو دوافع سياسيّة، ومن ذلك ما ذُكر من أنّ جمعاً من المسلمين من أهل المدينة بايعوا النبيّ (ص) خفيةً في مكّة، وهو ما عُرف ببيعة العقبة الثانية. وكان عدد هؤلاء المبايعين نيفاً وسبعين شخصاً، بينهم امرأتان هما **نسيبة بنت كعب وأسماء بنت عمرو**[1]، وأمّا مضمون البيعة فهو على أن يمنعوه ممّن أراده بسوء ولو كان دون ذلك القتل[2].

كما يمكن الإشارة إلى الحضور السياسيّ المتكرّر للمرأة إبّان حكومة الإمام **عليّ** (ع) ، حيث تجلّى ذلك الحضور في أشكال متعدّدة، من قبيل: مرافقة جيش الإمام في الحروب لرفع معنويّات المقاتلين، ونقل أخبار الأعداء إلى الإمام، والتوسّط للحيلولة دون وقوع حرب الجمل[3]. لكنّ أظهر مصاديق الحضور السياسيّ للمرأة، وخاصّة من وجهة نظر الشيعة، التدابير السياسيّة للسيّدة **فاطمة الزهراء** (ع) بعد رحلة رسول الله (ص) دفاعاً عن حياض الولاية، وكذلك الدور الإعلاميّ الذي لعبته ثلّة من النساء، وعلى الخصوص السيّدة **زينب بنت عليّ** (ع)، في فضح الحكومة الأمويّة الفاسدة وإماطة اللثام عن جريمتها الشنعاء في حادثة كربلاء الدمويّة. وفي النتيجة، لا مجال في الإسلام للرؤية التفريطيّة الداعية إلى التمييز بين المجالات العامّة والخاصّة، التي حذّرت

(1) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 3، ص 195؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 15، ص 370؛ ج 19، ص 24.

(2) انظر: ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج 2، ص 291.

(3) انظر: آيت اللهي، **زن، دين، سياست (المرأة والدين والسياسة)**، ص 54 ـ 58.

المرأة من الانخراط في العمل السياسيّ، وقصرت عملها على الشؤون الشخصيّة والأعمال المنزليّة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المقوّمات الدينيّة والثقافيّة متوافرة لحضور المرأة السياسيّ في المجتمع الإسلاميّ، وأحد السبل الهامّة في هذا المجال الاستفادة من الجوانب المختلفة لإعداد الشباب للدمج في المجتمع، بما يشمل الأبعاد العائليّة والتعليميّة والإعلاميّة و. . .؛ ولذا يمكن ـ بل يجب ـ إدخال تعديلات على النماذج المعدّة لدمج الشباب والشابّات بالمجتمع بحيث يُلحظ فيها بلورة الرؤية السياسيّة وتعزيزها لديهم بمجرّد بلوغهم مرحلة الشباب. والسبيل الآخر لتحقيق حضور نسويّ في السياسة، الذي يبدو منسجماً مع الموازين الإسلاميّة أيضاً، تأسيس تكتّلات وأحزاب سياسيّة خاصّة بالنساء، بحيث يمكن لهذه التكتّلات مزاولة نشاطاتها السياسيّة في مسارين على أقلّ التقادير: الأوّل، ترك بصمات على اتّجاه القرارات السياسيّة على الصعيد الوطنيّ والإقليميّ والعالميّ؛ والثاني، زيادة الوعي العامّ تجاه القضايا النسويّة والمشاكل الخاصّة بالنساء، وتقديم الحلول المناسبة لها.

وإذا ما طبّقنا هذه السبل والآليّات بصورة عمليّة سوف لن نشهد وضعاً تكون فيه النساء في أدنى مستوى من الوعي والإدراك السياسيّ، ومتماهيةً مع الآباء والأزواج والإخوان في بعض المواقف والآراء السياسيّة، ومعرضةً عن بعضِ الآخر، بل سيمكّنها ذلك من تبنّي مواقف معارضة وامتلاك رؤية عامّة وشاملة، كما ينبأنا تاريخ صدر الإسلام بوجود شخصيّات نسويّة نافذة ومؤثّرة في مجال العمل والسلوك السياسيّ.

ولكن مع ذلك، فإنّ المنهج الذي حدّده الإسلام لمشاركة المرأة السياسيّة ليس مساوقاً لمنهج الرجل، إذ فرض عليها بعض القيود الإلزاميّة تارةً والمرجّحة تارةً أخرى في مجال العمل السياسيّ؛ بسبب الأدوار الاجتماعيّة المتفاوتة المناطة بهما، وهو ما سنسلّط الضوء عليه في المحاور القادمة.

7 ـ 2. المرأة وحقّ الإدلاء بالرأي

تزامن انهيار الأنظمة السياسيّة الاستبداديّة في المجتمعات الغربيّة واستبدالها بأنظمة برلمانيّة منتخبة مع طرح شعارات وأفكار حديثة كحقوق المواطنة، وحقّ الإدلاء بالرأي أحد تلك الحقوق، وقد كان في البداية مقتصراً على الرجال، لكنّ المرأة الغربيّة بدأت بحملة من الكفاح المنظّم لنيل ذلك الحقّ، حتّى أثمرت جهودها في الأعوام الأخيرة من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتمّ الاعتراف بحقّ المرأة في التصويت والإدلاء بالرأي في عدد من البلدان، ثمّ تواصلت مسيرة إعطاء هذا الحقّ للنساء أثناء القرن العشرين إلى أن اعترفت معظم بلدان العالم بهذا الحقّ في نهاية هذا القرن. والجدول التالي يوضح تاريخ نيل المرأة حقّ الإدلاء بالرأي مقابل الرجل في عدد من الدول[1]:

نيوزلندا	1893	أستراليا	1902	فنلاندا	1906
كندا	1918	ألمانيا وهولندا	1919	أمريكا	1920
إنجلترا	1928	أفريقيا الجنوبيّة	1930	أندونيسيا	1941
فرنسا وإيطاليا واليابان	1945	الصين وشيلي	1949	الهند	1950

(1) انظر: غيدنز، **جامعه شناسى** (علم الاجتماع)، ص 198.

مصر وباكستان	1956	المغرب	1959	الجزائر	1962
إيران وليبيا	1963	نيجيريا	1977	بيرو	1979

وكما هو ملاحَظ، نشأت قضيّة منح المرأة حقّ الإدلاء بالرأي في الدول الغربيّة، والتحقت الدول الإسلاميّة بركب هذا التطوّر في النصف الثاني من القرن العشرين غالباً. ويبدو أنّ الذي أسهم في تخلّف البلدان الإسلاميّة وكان له دور جوهريّ في هذا المجال هو الظواهر البدويّة لبعض النصوص الدينيّة من جهة، بالإضافة إلى أنّ المشاركة السياسيّة للمرأة عن طريق التصويت لم يكن أمراً معهوداً في السنّة الإسلاميّة من جهة أخرى. وبالرغم من ذلك، مهّدت القراءات الجديدة للنصوص الدينيّة لإحداث تغييرات في التوجّه السياسيّ، كما لا ينبغي إغفال دور الحكومات العلمانيّة في هذا المجال.

وبصرف النظر عن الواقع الموجود في البلدان الإسلاميّة، المتحصّل من دراسة المستندات الفقهيّة في هذه المسألة هو أنّ إعطاء المرأة حقّ الإدلاء بالرأي ليس مغايراً للموازين الشرعيّة [22].

7 ـ 3. المرأة في المناصب الحكوميّة

إنّ من إبرز مظاهر التمايز الجنسيّ في المجتمعات الإنسانيّة كافّة ندرة تصدّي المرأة لقيادة المجتمع أو زعامة الدولة مقارنةً بالرجال. فخلافاً لنظريّة بعض علماء الإنثروبولوجيا المتقدّمين القائلين بأنّ المجتمعات البشريّة كانت أساساً تدار بنظام الأمومة، أي كانت النساء تمسك بزمام السلطة فيها، يرى علماء الإنثروبولوجيا المعاصرين أنّ نظام الأمومة الواقعيّ لم يتحقّق في أيّ مكان مطلقاً، وإن كانت المرأة تتمتّع

بسلطات واسعة في بعض المجتمعات البدائيّة[1]. على أنّ تسنّم المرأة لمنصب القيادة السياسيّة حتّى في عصرنا الراهن وفي المجتمعات المتقدّمة على سواها من حيث التطوّر السياسيّ لا زال ضئيلاً للغاية؛ ففي عام 1990م كانت المرأة رئيسة في ستّة بلدان فقط، هي إيسلندا، وإيرلندا، ونيكاراغوا، والنرويج، والدومينيكان، والفلبّين، من بين 159 دولة عضوة في منظّمة الأمم المتّحدة. جدير بنا الإشارة إلى أنّ النساء القليلات اللواتي تولّين رئاسة الجمهوريّة في بعض الدول غالباً ما كنّ أرامل أو بنات قائد سياسيّ شهير، فهنّ في الحقيقة ورثن منصب آبائهنّ[2].

وبعيداً عن القيادة السياسيّة، ثمّة تمييز جنسيّ واضح في المناصب السياسيّة الأخرى المرتبطة بالقرارات السياسيّة الكبرى في معظم الدول؛ فقد كان معدّل حضور المرأة في منصب وزير عام 1998م في عدد من البلدان كالتالي:

تركيا 5٪، روسيا 8٪، ألمانيا 8٪، فرنسا 12٪، إيطاليا 13٪، أستراليا 14٪، النرويج 20٪، بريطانيا 24٪، أمريكا 26٪، الدنمارك 41٪. هذا، في الوقت الذي لم تضمّ الحكومات في كثير من البلدان، كاليابان وإيران وغالب الدول العربيّة، أيّ وزيرة في تركيبتها. كما إنّ معدّل حضور المرأة كعضوة في البرلمان في البلدان المذكورة عام 2003م بالشكل أدناه: تركيا 4٪، روسيا 8٪، ألمانيا 32٪، فرنسا 12٪، إيطاليا 12٪، أستراليا 25٪، النرويج 36٪، بريطانيا 18٪، أمريكا 14٪،

---

(1) انظر: كلاين برغ، **روان شناسى اجتماعى** (علم النفس الاجتماعي)، ج 1، ص 318.

(2) Calhoun, **et., Sociology,** p. 287.

الدنمارك 38٪، اليابان 7٪، إيران 4٪[1]. وقد كان معدّل عضويّة المرأة في المجلس النيابيّ ومجلس الشيوخ على مستوى العالم عام 2004م يساوي 17٪[2].

ونحن سنتابع بحث موقف الإسلام من هذا التمييز من وجهة النظر الفقهيّة والفلسفة الاجتماعيّة.

7 ـ 3 ـ 1. البحث من زاوية فقهيّة

تمّ تناول قضيّة تصدّي المرأة للزعامة والقيادة في النصوص الفقهيّة تحت عنوان «الولاية العامّة» أو «الإمارة»؛ فقد طرح الفقهاء في هذا المجال السؤال التالي: هل إنّ حقّ الولاية أو السلطة على الشعب، الذي كان ثابتاً لنبيّ الإسلام (ص) ، ومن بعده لأئمّة الهدى المعصومين(ع) بحسب معتقد الشيعة وللخلفاء وفقاً لرؤية أهل السنّة، نافذ للنساء كما هو نافذ للرجال، أم أنّ الذكوريّة شرط في التصدّي للولاية العامّة؟

أجمع فقهاء أهل السنّة، على ما نُقل عنهم، على لزوم كون الإمام ذكراً[3]، كما لم يخالف من فقهاء التشيّع على اعتبار شرط الذكوريّة إلّا نفر قليل من العلماء المعاصرين، فصرّح جلّهم بوجوب هذا الشرط، ذاهبين إلى أنّ الولاية العامّة للمرأة غير نافذة. وأوردوا دلائل ومستندات وافرة لإثبات هذا الشرط، تعرّضنا لدراستها في الملحق الثالث والعشرين، وخلصنا من بحثها إلى نتيجتين:

1 ـ لا يوجد دليل لفظيّ خاصّ معتبر دلالةً وسنداً حول منع المرأة

---

(1) الموقع الإلكتروني: www.un.org.

(2) الموقع الإلكتروني: www.devinfo.org.

(3) انظر: المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 338.

شرعاً من التصدّي للولاية العامّة، بل المستند الشرعيّ المعتبر الوحيد لإثبات هذا المنع هو قاعدة أو أصل عامّ بعنوان «أصل عدم الولاية».

2 ـ إن ولاية المرأة في الإسلام مكروهة حتّى على فرض فقد المانع الشرعيّ، وقد تجلّى ذلك الأمر بكلّ وضوح من خلال البراهين المتنوّعة التي أقمناها هناك. ولتأييد هذا القول يمكن الاستناد إلى النقطة التالية: إن لم يكن يوجد فرق بين الرجل والمرأة في التصدّي لأمر الولاية العامّة بنظر الإسلام، فلماذا لم تتحرّك المرأة في صدر الإسلام للتصدّي لهذا المنصب السياسيّ، وإن كان مردّ ذلك إلى عدم اطّلاع المرأة على حقوقها آنذاك، فلمَ لم يبادر النبيّ الكريم (ص) والأئمّة الميامين(ع) إلى توعية النساء ودفعهنّ باتّجاه السلطة السياسيّة؟

وعلى أيّ حال، لا يمكن تصحيح الولاية العامّة للمرأة طبقاً للقواعد الشرعيّة الأوّليّة، وعلى فرض التردّد في هذا الحكم، لا يخامرنا شكّ في كراهته بنظر الإسلام. نعم، بقطع النظر عن العناوين الأوّليّة، يمكن تصوّر مشروعيّة تصدّي المرأة للمناصب الحكوميّة اعتماداً على مبدأ ولاية الفقيه بالبيان الآتي في الملحق الثاني والعشرين، شريطة توقّف المصالح الكلّيّة للنظام الإسلاميّ على تسنّم المرأة لتلك المناصب.

لكنّ النقطة المحوريّة في البحث هي أنّ بيان رؤية الإسلام بشأن تصدّي المرأة للقيادة في العصر الحديث، التي تشكّل العمود الفقريّ لهذه المباحث، بحاجة إلى بحث مستفيض ودقيق للموضوع، فضلاً عن بحث الحكم في المسألة؛ ومن هنا سنخصّص السطور القادمة لتحليل موضوع المسألة بصورة إجماليّة.

السؤال الهامّ الذي ينبغي الردّ عليه هنا هو: أيّ المناصب السياسيّة

في عصرنا الراهن تمثّل مصداقاً لعنوان الولاية والإمارة ليستفاد منها منع الشارع المرأة من التصدّي لها؟

شكّك بعض المفكّرين في شمول مفهوم الولاية والإمارة للمناصب السياسيّة في الحكومات الحاليّة، بل أنكر ذلك، مستدلاً عليه بأنّ شخصاً واحداً ـ رجلاً أو امرأةً ـ كان يتولّى جميع السلطات ويتحكّم بإدارة المجتمع لوحده في الحكومات السابقة، وهو ما يعني أنّ شخصاً واحداً له مطلق السلطات للتصرّف في حياة الشعب ولعب دور الوليّ على الأمّة؛ وأمّا في الأنظمة الديمقراطيّة الفعليّة فليس للقائد هكذا سلطة مطلقة، وإنّما تكون سلطته مقيّدة بمجلس نيابيّ منبثق عن إرادة الشعب ومؤسّسات ذات دور رقابيّ شديد. وعلى هذا الأساس، إن كان ثمّة دليل على عدم مشروعيّة تصدّي المرأة للولاية فهو ناظر إلى الولاية في الحكومات المستبدّة، ولا يستفاد منه حظر المناصب السياسيّة على المرأة في الحكومات الديمقراطيّة[1].

بيد أنّ هذا الاستدلال ـ على ما يبدو ـ لا يصدق إلّا على بعض المناصب السياسيّة في الحكومات الحاليّة، من قبيل العضويّة في المجلس النيابيّ (البرلمان) وسائر المجالس المحليّة؛ لأنّ باقي المناصب السياسيّة، نحو القيادة، ورئاسة الجمهوريّة، ورئاسة الوزراء، بل حتّى الوزارات والمحافظيّة، تمنح صاحبها السلطة في دائرة واسعة بلا ريب، وإن كانت السلطة السياسيّة في الأنظمة الحديثة ـ إذا ما قورنت بالأنظمة السابقة ـ محدودة ومقيّدة وموزّعة بين أكثر من مؤسّسة.

---

(1) انظر: مطهري، «زن و سياست» (المرأة والسياسة)، مجلّة: پيام زن (رسالة المرأة)، العدد 6، ص 6؛ شمس الدين، **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، ص 83.

علاوةً على ذلك، حتّى على فرض أنّ تلك الادّعاءات تامّة، لا يمكن أن يُستنتج منها مشروعيّة تصدّي المرأة لهذه المناصب؛ إذ بموجب البحوث الفقهيّة المفصّلة التي ذكرناها في الملحق الخاصّ لم نتمسّك لإثبات عدم مشروعيّة ولاية المرأة بأدلّة لفظيّة معيّنة (الآيات والروايات)، ليكون التشكيك في صدق مفهوم الولاية والإمارة مسقطاً لهذه الدلائل عن الحجّيّة، وإنّما كان الدليل المعتبر الوحيد لإثبات عدم المشروعيّة هو أصل عدم الولاية، ولا فرق في صحّة جريان هذا الأصل بين أقسام الولاية في الأنظمة القديمة والحديثة؛ لأنّ مشروعيّة جميع هذه الأقسام في الإسلام موضع شكّ وريبة.

وبهذا البيان، يمكن أيضاً القدح في مشروعيّة عضويّة المرأة في مجالس التقنين وما شاكلها؛ لأنّ من الواضح دور أعضاء هذه المجالس في الشؤون الحكوميّة، من قبيل سنّ قوانين الدولة، وإقالة رئيس الجمهوريّة، والمصادقة على أهليّة الوزراء أو رفضها، وبتعبير بعض الكتّاب المعاصرين: لمجالس الشورى في عصرنا موقع مجالس الحلّ والعقد في صدر الإسلام؟[1]. ولكن من الواضح أنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ في صورة تشكيل النساء لأكثريّة الأعضاء في تلك المجالس، وإلاّ يتعذّر إثبات عدم مشروعيّة عضويّة المرأة في هذا النحو من المجالس بأصل عدم الولاية؛ لأنّ فريقاً من الأقليّة من الأعضاء فاقد للولاية بالمعنى الواقعيّ للكلمة.

نعم، في فرض ذهنيّ صرف يمكن تصوّر برلمانٍ ليس لأعضائه دور

(1) انظر: أبو فارس، **حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام**، ص 176.

سوى الوكالة والمشورة، كما يستثنى الحديث عن حكومةٍ تكون الوزارات فيها وزارات تنفيذ لا تفويض[1]؛ بمعنى تلك الوزارات التي يتكفّل فيها الوزير بتنفيذ الأحكام الصادرة عن الرئيس فقط، لا أن يكون نائباً عنه في إنجاز المسؤوليّات بصورة مستقلّة. ففي مثل هذا الفرض فقط يمكن القبول بشرعيّة توزير المرأة أو عضويّتها في البرلمان؛ لكنّه فرض نادر، ولا أقلّ ليس له مصداق موضوعيّ في الأنظمة السياسيّة الحاليّة.

7 ـ 3 ـ 2. البحث من زاوية اجتماعيّة ـ جنسيّة

نصدّر هذا البحث بسؤال مفاده: علامَ يستند تأكيد الإسلام على التمايز الجنسيّ في مجال السياسة؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ لنا من التطرّق إلى بحث مقتضب حول البيان العلّيّ للتمايز الجنسيّ في المجالات العامّة والمجال السياسيّ بصورة خاصّة؛ ذلك أنّ ثمّة ارتباط وثيق بين البيان العلّيّ والتوجيه الفلسفيّ والقيميّ للتمايز، وعادةً ما تكون التوجيهات الفلسفيّة مستندة إلى الاستنتاجات العلّيّة والعلميّة[2].

(1) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 39.

(2) ربّما يقع بعض في الخطأ في هذا الخصوص، فيتصوّر أنّ كلّ نحو من أنحاء استفادة التوجيهات القيميّة من الاستنتاجات العلميّة يكون من مصاديق المغالطة المنطقيّة «استنتاج الوجوبات من الوجودات»؛ ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ توجيه رؤيةٍ قيميّةٍ ما كأن تكون حكماً أخلاقيّاً أو حقوقيّاً اعتماداً على الاكتشافات العلميّة والتجريبيّة لا يكون بالضرورة ناقضاً لأصل الانفكاك بين «الوجود» و «الوجوب»؛ لأنّ القيم في الوقت الذي تكون متفرّعة من قيم أساس ضمن سلسلة من العلل، تستند إلى مجموعة من الأمور الواقعيّة أيضاً. وبعبارة أخرى: «الوجود» يحدّد مصاديق «الوجوب»، لا أنّه تربطه به علاقة توالد وتوقّف أحدهما على الآخر (انظر: جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، ص 385 ـ 386؛ بستان، «**امكان اسلامى شدن علوم اسلامى**» (إمكان أسلمة العلوم الإسلاميّة)، مجموعة مقالات في مؤتمر: الجامعة والمجتمع والثقافة الإسلاميّة، ص 109 ـ 111).

وعادةً ما يلجأ أنصار النسويّة عند إيضاحهم لهذا الضرب من التفاوت الجنسيّ إلى إنكار دور الفوارق البيولوجيّة والشخصيّة بين المرأة والرجل، ويتشبّثون بالعوامل البيئيّة، ويذهبون إلى تأثير عوامل عديدة في بلورة تلك الاختلافات من قبيل: شحّة ثروة النساء، والتعارض بين التدبير المنزليّ والعمل، وغلبة التكهّنات والأحكام الاستباقيّة حول عدم الانسجام بين الحمل وتربية الأطفال وحضور المرأة في المناصب السياسيّة الرفيعة، وكذلك انعدام التجربة السياسيّة[1].

هذا، وسنبيّن رؤية الإسلام في هذا الخصوص ضمن ثلاث مراحل: مرحلة إثبات الفوارق الجنسيّة الطبيعيّة، ومرحلة البيان العلّيّ للتمايز الجنسيّ في مجال السياسة، ومرحلة التوجيه الفلسفيّ لهذا التمايز.

في المرحلة الأولى، من المسلّم به أنّ الإسلام يرى وجود سلسلة من الاختلافات الطبيعيّة بين المرأة والرجل في مجال القدرة البدنيّة والرغبات الجنسيّة، فضلاً عن الفوارق التشريحيّة الواضحة كالتفاوت في القابليّة على الإنجاب، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يستفاد من الروايات بعض الإشارات إلى وجود تغاير بين النساء والرجال في القابليّات العقليّة[2] والقدرة على اتّخاذ القرار[3]. وهنا يتبادر السؤال التالي: هل الروايات المذكورة دالّة على التمايز الذاتيّ والطبيعيّ بين جنس المذكّر والمؤنّث أم لا؟

---

(1) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 3, p. 1560.

(2) انظر: بحث «المرأة وحقّ الإدلاء بالرأي» في مطلع هذا الفصل؛ وحول اعتبار هذه الروايات سنداً راجع: الفصل الرابع، بحث «الإيمان».

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 24 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 41.

الظاهر أنّ الروايات غير صريحة ولا ظاهرة ظهوراً قويّاً في إثبات الاختلافات الطبيعيّة، وإن كان بمقدورنا أن نثبت ـ بمعونة الأدلّة العقليّة والشواهد التجريبيّة ـ أنّ مذهب الطبيعة (القائل بتأثير الطبيعة) أكثر انسجاماً مع التعاليم الدينيّة من مذهب البيئة (المؤكّد على التأثير البيئيّ)؛ ومع ذلك، فإنّ قبول مذهب الطبيعة لا يعني بالضرورة تأييد مذهب الذاتيّة[1]، وربّما يمكن الادّعاء بأنّ الاختلافات العقليّة والشعوريّة بين النساء والرجال فاقدة للخصلة الذاتيّة والجبريّة برغم استنادها إلى المنشأ الطبيعيّ؛ ولذا يطالها إمكان التصرّف فيها عن طريق تغيير المقدّمات والأوضاع التربويّة والاجتماعيّة. وفي الحقيقة، هذا الادّعاء يعني التزام منهج تلفيقيّ يجمع بين مذهب الطبيعة ومذهب البيئة، ونسبته إلى الإسلام.

وكيف كان، المسألة لا تخلو من الإبهام والغموض، وهذا الغموض ينتقل إلى المرحلة الثانية؛ ومن هنا، فإنّنا في مرحلة البيان العلّيّ للتمايز الجنسيّ في السلطة السياسيّة بنظر الإسلام أمام فرضيّتين: الفرضيّة الذاتيّة والفرضيّة التلفيقيّة. فبحسب الفرضيّة الأولى التي تبنّاها عدد من كبار العلماء كالعلّامة **الطباطبائيّ**، يعتبر التفاوت الجنسيّ في الأدوار الاجتماعيّة كاختصاص الإدارة السياسيّة للمجتمع بالرجال متعيّن بالطبيعة؛ بمعنى أنّ العامل الأساس لهذا التمايز هو الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، لا سيّما التباين بين المرأة والرجل في القوّة الإدراكيّة والعاطفيّة. واستدلّ المرحوم العلّامة لإثبات هذا المدّعى بأنّه رغم الجهد

---

(1) الذاتيّة تعني أنّ للتمايز الجنسيّ تعيّناً تكوينيّاً وبيولوجيّاً واعتباره ناشئاً من عوامل ذاتيّة وجبريّة، ومذهب البيئة يعني إسناد تلك الاختلافات إلى عوامل اجتماعيّة . ثقافيّة. هذا، وسنبيّن في الصفحات القادمة كيفيّة التلفيق بين مذهب الطبيعة ومذهب البيئة.

الجهيد الذي بذلته المجتمعات الغربيّة منذ مئات السنين لتوحيد النموذج التربويّ بين البنات والبنين، لا زالت فهارس نوابغ السياسة ورجال القضاء والتقنين وزعماء الحروب وقوّادها مفتقرة إلى أعداد معتدٍّ بها من أسماء النساء، فعددها لا يقبل القياس إلى المئات والألوف من الرجال[1]. على أنّ المجتمعات الغربيّة عجزت عن تحقيق المساواة الكاملة في النموذج التربويّ بين البنات والبنين وكذلك في الحقوق والفرص الاجتماعيّة بين النساء والرجال.

أمّا الفرضيّة الثانية فقد رفضت فكرة التعيّن الطبيعيّ التي تؤول إلى الجبر، وكذلك خالفت فرضيّة التعيّن الاجتماعيّ التي مال إليها أنصار النسويّة القائلين بمذهب البيئة، وترى أنّ تأثير التمايز الجنسيّ الطبيعيّ لا يخرج عن إطار الميول التي تؤول إلى التمايز الجنسيّ للأدوار في الأوضاع الاعتياديّة، لكنّ العوامل الخارجيّة قد تحول دون تحقّق تلك الميول وتمنع بروز التمايز.

وعلى أيّ حال، يمكن ـ بدلاً من البيان العلّيّ بالمعنى الخاصّ ـ الإفادة من البيان الوظيفيّ للتمايز الجنسيّ في نطاق السياسة، وهو ما يلاقي قبولاً واسعاً على النظريّات الثلاث: الذاتيّة والبيئيّة والتلفيقيّة؛ فبمقتضى هذا البيان تختصّ القيادة السياسيّة للمجتمعات بالرجال دائماً ـ باستثناء بعض الموارد الخاصّة ـ من منطلق أنّ لهذا التمايز وظائف اجتماعيّة إيجابيّة، واعتماده على عوامل مهمّة ضمنت له البُعد الوظيفيّ على مرّ التاريخ؛ إذ بالإضافة إلى التباين في مستوى التفكير العقليّ بين الرجال والنساء وهو ما تجلّى في الحقب التاريخيّة الماضية بصورة

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 229 ـ 230.

أوضح، ثمّة اختلافات بيولوجيّة مسلّمة نحو القدرة البدنيّة للنساء قياساً إلى الرجال، وابتلاء النساء أكثر من الرجال بعمليّة الإنجاب.

ومن البديهيّ أن تسهم هذه الأمور في توفير أرضيّة مناسبة للرجال ليقفوا على رأس هرم السلطة، وتمكينهم من امتلاك فاعليّة أكبر في مجال نولّي الشؤون السياسيّة والحربيّة؛ وفي المقابل، منحت النساء فرصة تدبير الأمور المنزليّة وتربية الأطفال، وحجبتهنّ عن الانشغال بالمشاكل الطبيعيّة والاجتماعيّة، وبالتالي تأمين السلامة البدنيّة والسكون الروحيّ هنّ وللأسرة. وعلاوةً على ذلك، سهّل التفكيك الجنسيّ في المجالات لاجتماعيّة والسياسيّة خصوصاً في المجتمعات دينيّة القيام بوظيفة جتماعيّة هامّة أخرى، وهي خفض مستوى الاختلاط الجنسيّ في لمجتمع الذي لعب دوراً في النهوض بالسلامة الأخلاقيّة فيه.

وبرغم ذلك كلّه، فإنّ المهمّ في الخطاب السياسيّ المعاصر هو لمرحلة الثالثة من البحث، أي التوجيه الفلسفيّ للتمايز الجنسيّ في لعصر الحديث، لا البيان العلّيّ له في العصور السالفة. فاليوم يُدّعى نّ التطوّرات الجوهريّة في الأنظمة الاجتماعيّة وإحلال أنساق جديدة من العلاقات الجنسيّة بدلاً من الأنساق التقليديّة جعلت الوظائف لمذكورة غير ضروريّة، بل وعملت على محوها أحياناً. ومن هنا، حن بحاجة إلى إيضاحٍ مستدلٍّ على لزوم التمايز الجنسيّ في السلطة لسياسيّة، وبعبارة أخرى: نروم دليلاً على حظر المرأة من تولّي لمناصب السياسيّة العليا حتّى في العصر الراهن، وذلك بقطع النظر عن لتعبّد الشرعيّ.

سنحاول تسليط الأضواء على هذا الموضوع من خلال مقارنة سريعة

بين النموذجين النسويّ والإسلاميّ؛ فالنموذج النسويّ وخاصّة في رؤيته الليبراليّة يتجاهل الفوارق الطبيعيّة بين جنس الذكر والأنثى من حيث الأسس الأنطولوجيّة، وأمّا من الناحية القيميّة والأخلاقيّة فيركّز على المعايير الدنيويّة فقط كالثروة والسلطة والموقع الاجتماعيّ، ويفسّر القيم الأخرى، نحو الحفاظ على المصلحة العامّة للمجتمع، وتربية الأبناء تربية صحيحة وناجعة، وتأمين السلامة النفسيّة للأزواج، في سياق الأهداف الدنيويّة. ومن الواضح أنّ الالتزام بالأسس الأنطولوجيّة والمبادئ الأخلاقيّة لهذا المثال والنموذج لا يبقي وجهاً للتمايز الجنسيّ؛ ولذا لا بدّ من الاعتراف والإذعان بأنّ مطلب النساء الغربيّات الخاضعات لنفوذ هذا الإطار بالحصول على المساواة الجنسيّة مطلب منطقيّ تماماً عند قطع النظر عن الإشكاليّات في المبنى؛ بمعنى أنّ تلك المقدّمات تؤدّي بصورة طبيعيّة ومنطقيّة إلى هذه النتيجة. كما لا تثريب على تلك الطائفة من النساء الغربيّات اللائي يعشن في مجتمع يدين بالقيم الدنيويّة، ولا يرين تفاوتاً ثابتاً وطبيعيّاً بينهنّ وبين الرجال، إذا ما أعربن عن استيائهنّ من كلّ أشكال التمايز الجنسيّ، وعملن على كسب المساواة والمشابهة التامّة مع الرجال؛ ذلك أنّ الثقافة العلمانيّة في الغرب لم تحر جواباً مقنعاً إلى سؤالهنّ الأساس: لَمَ ترتكز مصادر الثروة والسلطة والموقع الاجتماعيّ بيد الرجال دون النساء؟

وفي المقابل، يذهب النموذج الإسلاميّ في أسسه الأنطولوجيّة إلى التسليم ببعض الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، نحو التفاوت في الرغبات الجنسيّة والقدرة البدنيّة وبعض الفوارق الذهنيّة والعاطفيّة بين المرأة والرجل، فضلاً عن الاختلافات التشريحيّة الواضحة. وأمّا من حيث القيم والأخلاق فيشدّد على مبادئ معيّنة من قبيل: المصالح العامّة

للمجتمع، والعفّة، والتربية الصحيحة للأطفال، والسلامة النفسيّة للأزواج، من خلال التفسير الدينيّ لهذه المفاهيم، على أنّ الثروة والسلطة والموقع الاجتماعيّ في إطار هذا النموذج ذات قيمة تبعيّة وثانويّة؛ بمعنى أنّ استحسانها تابع للقيم الدينيّة العليا، لا أنّها تمثّل قيمة في حدّ ذاتها، مع العلم بتسالم تدارك النقص الدنيويّ بالثواب الأخرويّ في الإسلام.

أضف إلى ذلك، يمكن التدليل على استمرار ضرورة الوظائف الاجتماعيّة للتمايز الجنسيّ وأهميّتها على فرض الالتزام بهذا النموذج، خلافاً للزعم القائل بأنّ جلّها قد تلاشى في عالمنا المعاصر؛ فمن أهمّ آثار التمايز الجنسيّ في المجالات العامّة ومنها المجال السياسيّ توفير الأرضيّة المناسبة لأداء الأدوار الجنسيّة في الأسرة، التي تصبّ في إطار أهداف هامّة مثل تربية الأبناء تربية صحيحة، والسلامة النفسيّة للأزواج، ولا شكّ في أنّ الإسلام إنّما جعل دور الأمومة والزوجيّة في صدر سلّم أولوياته لتحقيق هذه الأهداف، كما بيّنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لا ريب في أنّ التمايز الجنسيّ في المجالات العامّة يوجب انخفاض الاختلاط بين النساء والرجال، وهو بدوره مؤثّر إلى حدٍّ كبير في النهوض بمستوى العفّة والسلامة الأخلاقيّة في المجتمع. وعليه، يمكن في إطار النموذج الإسلاميّ الدفاع عن التمايز الجنسيّ في المجالات العامّة، ومنها تسنّم المناصب السياسيّة والقضائيّة.

بيد أنّه قد يُعترض على هذا الاستدلال بوجهين:

الأول: إنّ غاية ما يمكن استنتاجه من هذا الاستدلال أولويّة التمايز

الجنسيّ في تقلّد المناصب السياسيّة لا لزومه؛ لأنّ هذا الاستدلال نفسه يجري في باقي أنواع التفاوت الجنسيّ كالتفاوت في الأعمال والمهن، والحال أنّ هذا اللون من التفاوت في الإسلام غير إلزاميّ؛ ومن هنا نحن بحاجة إلى استدلالٍ يمكن من خلاله أن نثبت نكتة إضافيّة فضلاً عن توجيه الأولويّة، وهي كون التمايز الجنسيّ في خصوص المناصب والولاية والقضاء ملزماً.

الثاني: لماذا نصوّر الأهداف المذكورة بالنحو الذي تلقي ظلالها على حياة المرأة؟ فلا غرو أنّ تربية الأبناء لا تشكّل عقبة كأداء في حياة المرأة، لا سيّما في ضوء قلّة الإنجاب، كما إنّ اهتمام المرأة بدور الزوجيّة وإن أوجد لها محدوديّةً معيّنةً بالضرورة، لكنّ تلك المحدوديّة ليست مسوّغاً لمنع المرأة من التصدّي لمنصب القيادة وأمثاله منعاً باتّاً. وفي ما يتّصل بقضيّة العفّة والسلامة الأخلاقيّة في المجتمع، فمن الممكن أن يُدّعى أنّ تأكيد الإسلام على ضرورة تقليص العلاقات الاجتماعيّة بين النساء والرجال بهدف زيادة العفّة إنّما يرتكز بالدرجة الأساس على بدو البلوغ ومرحلة الشباب، وغايتها أواسط عمر المرأة، فلا تأكيد معتنى به على التقليل من الاحتكاك في مراحل العمر المتقدّمة بسبب انخفاض مؤشّرات الانحراف الجنسيّ. بناءً على ذلك، يمكن الاعتراف بحقّ المرأة في تقلّد المناصب السياسيّة العليا حتّى مع رعاية المعايير الإسلاميّة (الحفاظ على العفّة العامّة وأداء المرأة لدور الأمومة والزوجيّة)؛ إذ من الواضح أنّ جلّ النساء قد تخطّين تلك الإشكاليّات بعد عبور مرحلة الشباب، وعليه لم يعد هناك سبب لمنعهنّ من ممارسة العمل السياسيّ والدخول في دائرة السلطة السياسيّة.

إنّ الردّ على هذين الاعتراضين واضح إلى حدٍّ ما لمن تبنّى النظريّة الذاتيّة في بحث الفوارق العقليّة والإداركيّة بين المرأة والرجل؛ لأنّ غلبة العواطف والأحاسيس على النساء وزيادة القوّة العاقلة لدى الرجال التي تعتبر خصائص جنسيّة طبيعيّة وذاتيّة في هذه النظريّة، توجب التمييز الجنسيّ في مناصب السلطة السياسيّة والقضاء وتقتضي اختصاصها بالرجال. وأمّا على مبنى مذهب البيئة والنظريّة التلفيقيّة فالنقطة التي ينبغي إيلاؤها اهتماماً كبيراً في الردّ على هذين الاعتراضين هي وجود ارتباط جليّ بين المحدوديّة في مرحلة الشباب حتّى أواسط العمر وبين الكفاءة السياسيّة عند الكبَر، إلى درجة أنّ أنصار النسويّة أيضاً أقرّوا أنّ النماذج التعليميّة والتربويّة المنطلقة من الواقع الجنسيّ والقائمة على التوزيع غير المتساوي لإمكانات التقدّم بين الرجال والنساء، لها دور كبير ومؤثّر جدّاً في عدم قدرة النساء على منافسة الرجال في مجالات الحياة الجمعيّة المختلفة، ومنها السياسة.

وإذا ما نظرنا إلى هذه المسألة من زاوية دينيّة وبعيداً عن التقييم السلبيّ، فسوف نتوصّل إلى هذه النتيجة أيضاً، وهي أنّ تحقّق النموذج الإسلاميّ يؤثّر على القدرات السياسيّة للمرأة شئنا أم أبينا؛ ببيان أنّ محدوديّة المرأة في سنّ الشباب وفي أواسط عمرها ـ بالشكل المذكور ـ لها نتائج على صعيدين:

1 ـ تربية الأبناء تربية مناسبة، وتأمين الاحتياجات العاطفيّة للأزواج، والحفاظ على العفّة في المجتمع.

2 ـ تدنّي قابليّات المرأة وقلّة تجاربها السياسيّة.

وهناك تناسب عكسيّ بين النتيجتين؛ بمعنى أنّ سعي المرأة بأيّ

نحوٍ من الأنحاء للارتقاء بمستوى الوعي والتجارب السياسيّة بما يتلاءم ومستوى الرجل لا بدّ أن يؤثّر سلباً على نتائج الطائفة الأولى، كما إنّ اهتمامها بالطائفة الأولى يسفر عن هبوط تجربتها السياسيّة إلى مستويات متدنّية. وفي هذا الصدد، ثمّة تعبير للشهيد مطهّري مقبول في إطاره العامّ وإن كان لا يخلو من المبالغة، إذ قال:

بعض الأعمال كالقضاء والزعامة السياسيّة مفسدة للمرأة ومفسدة لذلك العمل نفسه؛ فإن أصبحت المرأة زعيماً سياسيّاً أو قاضياً، فلا يخلو أمرها من أن تكون زعيماً وقاضياً ناجحاً وزوجةً وأمّاً فاشلةً، وبالتالي امرأة فاشلة أيضاً، أو زوجةً وأمّاً ناجحةً وزعيماً وقاضياً فاشلاً، أو زوجةً وأمّاً فاشلةً وزعيماً وقاضياً فاشلاً كذلك. حتّى النساء المستثنيات في عصرنا الحاضر اللاتي يزاولن عمل الرجال فالقدر المتيقّن أنّهنّ قدّمن استقالتهنّ من أنوثتهنّ[1].

وهنا يُطرح موضوع المصالح العامّة للمجتمع كهدف آخر من الأهداف الأساس في الإطار الإسلاميّ؛ أي إنّ رعاية المصالح العامّة للمسلمين من جهة، والأخذ بنظر الاعتبار التناسب بين التجارب السابقة للأشخاص وبين تولّي المناصب والمسؤوليّات من جهة ثانية، يقتضي تعيّن الرجال للتصدّي لمناصب القيادة السياسيّة والقضاء وأمثالها بسبب القابليّة الكبيرة التي اكتسبوها على مرّ العصور. وبالنظر إلى هذا التحليل الوظيفيّ، والأخذ بالحسبان مبدأ التدارك والتعويض الأخرويّ في الإسلام، وكذلك رؤية الإسلام إلى بعض القيم الدنيويّة كالسلطة

(1) مطهري، **يادداشت هاى استاد مطهرى** (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 281 (ويمكن أن يستفاد من عبارة الشهيد مطهّري هذه موافقته الضمنيّة على النظريّة التلفيقيّة).

والموقع الاجتماعيّ، تُدفع شبهة الظلم وعدم العدالة بحقّ النساء أيضاً.

وفي الختام ننوّه إلى أنّه ليس من المستبعد احتمال وجود نساء أفذاذ، يستطعن بلوغ ما بلغه الرجال من القدرة السياسيّة الرفيعة برغم كلّ القيود والمحدوديّة، كما يرد هذا الاحتمال بشأن النساء الفاقدات أساساً لهذا النحو من المحدوديّة (كالنساء العقيمات مثلاً)؛ ولكن برغم ذلك، من الواضح أنّ الإسلام لو أجاز لهذا الضرب من النساء التصدّي للقيادة السياسيّة، لكان ذلك مدعاةً لرغبة سائر النساء في اقتفاء هذا الطريق، ولا يتمخّض عن ذلك سوى عدم جدوى النموذج الدينيّ المذكور ونقض الغرض في مجال الأهداف العائليّة والاجتماعيّة الآنفة. وعلى هذا الأساس، لنا أن ندرك لماذا لم ترد إشارة أو تأييد في أحاديث النبيّ الكريم (ص) ولا الأئمّة الميامين(ع) حول إمكان تولّي المرأة الفذّة للولاية أو القضاء، برغم وجود نساء من هذا القبيل في صدر الإسلام.

الفصل الثامن

الحقوق

نبحث في هـذا الفصـل رؤية الإسـلام حول موضوع التمايز الجنسيّ في مسـألة الحقوق باعتبـارها من الجوانب الأسـاس في المجتمع، ولأجل رسـم الإطار العامّ للبحث، نشرع من سؤال بسيط هو: بأيّ عنوان تحضر النساء إلى النظام القضائيّ وتتعامل مع القضايا الحقوقيّة بصورة عامّة؟

والجواب عن هذا السؤال واضح تماماً؛ إذ إنّ حضور المرأة في أروقة القوّة القضائيّة إمّا أن يكون بعنوان مسؤول في النظام الحقوقيّ، كالمقنّن والقاضي والمحامي والمستشار الحقوقيّ والضابط والموظّف، وإمّا بعناوين أخرى نحو الشاهد والمتّهم والمجرم والشاكي المعتدى عليه. على أنّ من المسائل المهمّة في هذا المجال تحديد سنّ البلوغ أو مبدأ تحمّل المسؤوليّات والعقوبات القانونيّة.

ولا إشكال من الناحية الدينيّة حول بعض تلك العناوين؛ فمثلاً لا يعارض الإسلام تعاون المرأة مع النظام الحقوقيّ تحت عنوان محامية أو

مستشارة حقوقيّة[1]، وأوضح من ذلك تعيين المرأة في الجهاز القضائيّ بعنوان موظّف في المكتب، أو مسؤول على السجن، أو عامل خدمة، وما شاكل، شريطة رعاية المعايير العامّة لاشتغال المرأة في الإسلام طبعاً. ومن الجدير بالذكر أنّ المصادر الروائيّة أشارت إلى بعض الموارد التي استفاد فيها النظام القضائيّ في صدر الإسلام من تعاون المرأة[2]، لكنّ ذلك التعاون ربّما لم يرقَ إلى مستوى العمل والمهنة للمرأة؛ وذلك لبساطة تشكيلة المحاكم والمؤسّسات القضائيّة إذ ذاك وفقدان المرافعات والقضايا للتعقيد الموجود في عصرنا الراهن، وأمّا اليوم فمن الممكن أن يظهر ذلك التعاون في حلّة العمل والوظيفة، ويتّسع نطاق الاستفادة من مهارات المرأة في هذا المجال. كما يمكن إحراز موافقة الإسلام على تواجد المرأة في صفوف الشرطة وقوى الأمن الداخليّ؛ ولكن مع رعاية المعايير الكلّيّة لعمل المرأة، وكذلك الالتزام بتناسب العمل المناط بها مع وضعها الجسديّ، وقد أبدت الدول الغربيّة اهتمامها بهذا الأمر، فصارت تعهد إلى المرأة بأعمال أقلّ خطورة كالعمل المكتبيّ بفعل قدرتها البدنيّة الضعيفة مقارنةً بالرجل[3].

وفي ما يرتبط بالتقنين، لا وجود في الأنظمة الدينيّة للإشكاليّة المتداولة في الأنظمة العلمانيّة حول جنسيّة القوانين بسبب التمايز

(1) هناك بعض الروايات التي نهت عن مشورة النساء، وقد يقال إنّها متعارضة مع هذا المدّعى، انظر في هذا المجال: الملحق الثاني والعشرين.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 15 من أبواب العيوب والتدليس، ص 613.

(3) Siegel, **Criminology**, p. 466 - 467.

الماهويّ بين الحقوق الإلهيّة والحقوق الوضعيّة؛ لأنّه لا مجال في الحقوق الإلهيّة لتهمة أنّ الحقوق والقوانين من صنيعة العقليّة الرجاليّة، بل إنّ احتمال تدخّل عقليّة الرجال في وضع القوانين إنّما يرد في محتوى القوانين العرفيّة فقط، وهذه الإشكاليّة أيضاً قابلة للحلّ من خلال توفير الأرضيّة اللازمة لإسهام المرأة في عمليّات التقنين في النظام الإسلاميّ، وإن كان على مستوى التخصّص والمشورة لا التصدّي للولاية العامّة.

ومن هنا، ستكون المحاور الأساس في هذا الفصل كالتالي: البلوغ أو مبدأ السنّ القانونيّة، قضاء المرأة، شهادة المرأة، المرأة والإجرام، والموضوع الأخير يشتمل على بحوث: المرأة مجرمةً، المرأة ضحيّةً، دية المرأة والرجل.

8 ـ 1. البلوغ أو مبدأ السنّ القانونيّة

من القضايا الحائزة على أهميّة كبيرة في الأبحاث الجنسيّة سنّ البلوغ، وهو ـ عند الإغضاء عن الآثار الأخرى ـ زمن ابتداء المسؤوليّات القانونيّة. إنّ الإسلام ميّز بين سنّ بلوغ البنات والبنين، ولا أحد من علماء المسلمين ينكر هذا التمايز، وإن كانت هناك آراء مختلفة حول مقدار الاختلاف؛ فبناءً على الرأي المشهور بين فقهاء الشيعة سنّ بلوغ الفتاة هو إتمام تسع سنوات قمريّة، بينما سنّ بلوغ الصبيّ إتمام خمس عشرة سنة قمريّة، إلّا أن يرى قبل ذلك إحدى علامات البلوغ الأخرى (الاحتلام أو إنبات الشعر الخشن على العانة)، وحينئذٍ قد تنقص تلك السنّ سنتين أو ثلاث على أبعد التقادير. وهناك بعض الآراء المخالفة لرأي المشهور تحاول تقليص الفارق إلى أدنى ما يمكن؛ حيث تذهب إلى أنّ سنّ بلوغ البنت وتحمّلها لجميع المسؤوليّات أو بعضها تبدأ عند

رؤية الفتاة لأوّل حيض[1]، وعادةً ما تكون سنّها آنذاك أقلّ من سنّ الصبيّ عند البلوغ، حتّى لو اعتبرنا سنّ بلوغ الولد ـ خلافاً لرأي المشهور ـ ثلاث عشرة سنة [24].

وعلى هذا الأساس، يمكن القول عند تحليل قضيّة سنّ البلوغ الحقوقيّة من حيث الجنس: إنّ الإسلام لم يضع فاصلاً كبيراً بين بلوغ الولد والبنت، والتمايز القائم في هذا المجال يعود إلى الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة؛ لأنّ المعيار الأساس لبلوغ الولد هو الاحتلام أو الإنبات الذي يتحقّق بطبيعة الحال ما بين الثالث عشرة والرابع عشرة من عمره؛ ولكن لمّا كان من المحتمل تأخّر حدوث هذه العلامات لأسباب بيولوجيّة أو غيرها، تمّ تعيين السنة الخامس عشرة كحدّ أقصى للبلوغ. ومن ناحية البنت، المعيار الأساس لبلوغها الحيض الأوّل، وهو متغيّر وتابع للمحيط الطبيعيّ أو الاجتماعيّ؛ ومن هنا، اعتُبرت التسع سنوات ـ طبقاً لرأي المشهور ـ ملاكاً لبلوغ الفتاة لكونها تمثّل أوّل الأزمنة المحتملة لوقوع الحيض، وهذا ما وردت الإشارة له في رواية في هذا الباب[2].

وفي الختام، لا بدّ من التنويه إلى أنّنا إذا ما نظرنا إلى هذا التباين من زاوية الربح والخسارة، فستتلاشى ـ إلى حدٍّ ما ـ الشكوك بشأن عدم حياديّة الإسلام في التعاطي مع موضوع البلوغ لدى البنين والبنات؛ ذلك

---

(1) انظر: معرفت، «بلوغ دختران» (بلوغ الفتيات)، كتاب النقد، العدد 12، ص 170؛ مهريزى، **شخصيت وحقوق زن در اسلام** (شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص 400 و431.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، باب 44 من أحكام الوصايا، ص 431، ح 12.

أنّ البلوغ الحقوقيّ يلقي على عاتق الفرد مجموعة من المسؤوليّات والحقوق الاجتماعيّة في آنٍ واحد. وبهذا، فإنّ بلوغ البنات السريع يعرّضهنّ إلى الشمول بالقوانين الجزائيّة قبل البنين، وفي الوقت ذاته يمنحهنّ حقوق ومزايا اجتماعيّة عديدة، من قبيل إمكان التصرّف في الثروات الشخصيّة، ودخول معترك الصفقات التجاريّة، قبل الأولاد.

8 ـ 2. قضاء المرأة

يعتبر موضوع قضاء المرأة في الإسلام أحد الموضوعات التي نالت مكانةً متميّزةً في البحوث الجنسيّة؛ لأنّ توفّر غطاء فقهيّ قويّ لعدم مشروعيّة قضاء المرأة في الإسلام، وتحوّل هذا الأمر إلى جزء من الشؤون الاجتماعيّة السائدة بين المسلمين، شكّل ذريعة أساس يتشبّث بها حماة النسويّة لشنّ حملات شرسة على التعاليم الإسلاميّة.

لقد درسنا الموضوع دراسة فقهيّة في الملحق الخامس والعشرين، وتوصّلنا إلى نتيجة مشابهة لنتيجة بحث ولاية المرأة العامّة، وهي باختصار: مع صرف النظر عن إمكان التعويل على بعض العناوين الثانويّة لإثبات مشروعيّة قضاء المرأة في بعض الفروض الخاصّة، من المتعذّر إثبات جواز قضاء المرأة بالحكم الأوّليّ؛ لأنّه وإن افتقرت الأدلّة الخاصّة المقامة لإثبات عدم المشروعيّة إلى الاعتبار اللازم سنداً ودلالةً، إلّا أنّ أصل عدم المشروعيّة باعتباره قاعدة كلّيّة كافٍ لإثبات هذا المطلب.

وكيف كان، حسبنا لتوجيه حظر النساء من التصدّي لمنصب القضاء في الإسلام الإفادة من النقاط المذكورة في الفصل السابق لتوجيه نهي النساء عن تولّي منصب الولاية العامّة؛ ولهذا السبب لا داعي إلى التكرار.

8 ـ 3. شهادة المرأة

إنّ مرحلة شهادة الشهود تعدّ من المراحل الهامّة والمصيريّة في عمليّة القضاء؛ فقد تحوّل التمايز الجنسيّ الواضح الذي سنّه الإسلام في موضوع الشهادة أمرٍ مثيرٍ للجدل، وأضحى تحدّياً خطيراً بوجه المصلحين الدينيّين الذابّين عن أحكام الشريعة. ومن الخصائص المهمّة في هذا البحث والتي زادت من تعقيده وصعوبة إبداء رأي متّفق عليه في هذا الصدد، كثرة الفروع والتفاصيل الواردة في مسألة شهادة المرأة، بالإضافة إلى التعارض في الروايات ذات الصلة بالموضوع[1]؛ ولذلك يشقّ الكشف عن المعايير والضوابط السائدة في هذا البحث عند دراسة الآراء الفقهيّة في الموضوع، ولا يخفى أنّ هذا التشتّت الظاهريّ لا بدّ أن يوجَّه في نهاية المطاف على أساس التعبّد والتسليم إزاء الأحكام الإلهيّة.

ومع هذا، ومن دون الخوض في تفاصيل الموضوع، يمكن تحديد أبرز نقاط الاختلاف والتمايز الجنسيّ في مسألة الشهادة، والتي تمثّل القدر المتيقّن المستفاد من الروايات ومن أحكام الفقه الشيعيّ، وهي عبارة عمّا يلي:

أ) ردّ شهادة النساء في مقام إثبات وقوع الطلاق ورؤية الهلال.

ب) عدم ثبوت عقوبة الرجم إلّا بشهادة أربعة رجال أو ثلاثة رجال وامرأتين، وثبوت العقوبة الأقلّ منه كالجلد بشهادة رجلين وأربعة نساء.

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 24 من أبواب الشهادات، ص 258 ـ 269.

ج) شهادة امرأتين معاً ـ في الموارد التي تُقبل فيها شهادة المرأة ـ تعدل شهادة رجل واحد.

وبقطع النظر عن هذه النقاط، لا يمكن الاطمئنان بنتائج الاجتهادات الفقهيّة في بعض الموارد الأخرى نتيجة وجود روايات متعارضة في الباب؛ فمثلاً، وردت روايات دالّة على قبول شهادة المرأة وأخرى على عدم قبولها في الشهادة على النكاح والوصيّة والجرائم الجزائيّة، كالسرقة وشرب الخمر والقتل والارتداد؛ ومن هنا وبرغم ادّعاء اتّفاق آراء الفقهاء حول عدم قبول شهادة المرأة في العقوبات الجزائيّة[1]، يبدو أنّ باب البحث والاستدلال في هذا المجال لا زال مفتوحاً. كما إنّ بعض الفقهاء اعتمد على عدد من الروايات وذهب إلى أنّ الأصل والقاعدة الكلّيّة في المقام عدم اعتبار شهادة النساء، معتبراً مواضع قبولها استثناءً من هذه القاعدة، وبالتالي فهو يرى عدم اعتبار شهادة المرأة في موارد الشكّ[2]، والحال أنّ استخلاص هكذا قاعدة من الروايات محلّ إشكال.

وعلى أيّ حال، بعد افتراض مواطن من القدر المتيقّن، يجب البحث عن توجيه عقلانيّ لهذا التمايز الجنسيّ. أغلب علماء المسلمين تعاملوا مع فرضيّة التمييز الجنسيّ في الشهادة على أنّها من الأحكام الثابتة في الإسلام، إذ صرّح بها القرآن الكريم[3]، ورفضوا احتمال نقصان قيمة المرأة عن قيمة الرجل، فطرحوا نظريّات مختلفة في هذا المجال، لكنّها في الغالب غير مقنعة. فعلى سبيل المثال، افتُرض أنّ نقصان النساء في

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 41، ص 158 ـ 159.
(2) انظر: الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 1، ص 122 و 126.
(3) انظر: سورة البقرة: الآية 282.

الشهادة قائم على أساس منع الاختلاط الجنسيّ؛ بمعنى أنّه لمّا كان الإسلام ينظر من زاوية سلبيّة إلى حضور النساء في تجمّعات الرجال، وضع قيوداً أمام شهادة المرأة، وقيل كذلك: قد تكون شهادة امرأتين مقابل رجل واحد لأجل أنّ الإسلام اشترط العدالة في الشهادة، والعدالة في النساء فرض نادر[1]. ولكن للتأمّل في هذه الدعاوي مجال واسع، فيبدو أنّها لا تتناسب مع أحكام النساء الخاصّة في الشهادة؛ لأنّ مقتضى تلك الفرضيّات منع شهادة المرأة، لا أن تكون شهادتها معادلة لنصف شهادة الرجل، كما إنّ العدالة المعتبرة في الشهادة متوافرة في معظم النساء، فلا وجه لدعوى الندرة.

الفرضيّة الأخرى في هذا المجال هي أنّ هذا التمييز بين الرجل والمرأة في موضوع الشهادة مردّه إلى النموذج الشائع لحضور المرأة في المجتمع؛ لأنّ هذا يفرض عليهنّ قلّة المشاركة في الأمور الاجتماعيّة من قبيل المعاملات التجاريّة والمعاوضات الماليّة والجرائم وسائر الأعمال الأخرى، وفي المقابل تزداد ممارستهنّ للشؤون المنزليّة، نحو الحمل والإرضاع والحضانة وما شاكل، ولمّا كان معدّل ارتباط الشاهد بموضوع الشهادة مؤثّراً في مدى اعتبار الشهادة وقوّتها، وضع الإسلام قيوداً على شهادة المرأة على الأمور الاجتماعيّة الخارجة عن نطاق عملها[2].

لكنّ هذه الفرضيّة أيضاً غير مقنعة إلى حدٍّ ما، فلا أقلّ يمكن نقضها

---

(1) انظر: الصدر، **ما وراء الفقه**، ج 9، ص 215 ـ 216.

(2) انظر: رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 3، ص 124؛ البوطي، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني**، ص 148 ـ 150.

وفقاً للمباني المعتمدة في الفقه الشيعيّ؛ لأنّه لا ينبغي وضع فارق بين شهادة المرأة والرجل في الشهادة على الأمور المنزليّة التي تكون المرأة أعرف بها من غيرها، وإذا كان لا بدّ من وجوده فيجب أن يكون لصالحها، والحال أنّه قد افتُرضت شهادة امرأتين مقابل رجل واحد في هذه الموضوعات أيضاً[1]. وعلاوةً على ذلك، العقبة الأخرى في وجه هذه الفرضيّة هي التبدّل الحاصل في الأدوار الجنسيّة وتغيير نمط الحضور الاجتماعيّ للمرأة في العصر الحديث؛ إذ لو كان ملاك الحكم الشرعيّ تركيبة اجتماعيّة معيّنة فمن المفترض أن يتغيّر الحكم الشرعيّ بتغيّر تلك التركيبة، والحال أنّه يُفترض ثبات الحكم الشرعيّ في قضيّة الشهادة.

نعم، الفرضيّة السيكولوجيّة المستلهمة من آيةٍ من القرآن الكريم[2] أكثر الفرضيّات المطروحة في هذا المجال إتقاناً؛ ففي أحد التقريرات لهذه النظريّة والذي يبدو مقبولاً ووجيهاً أكثر من سواه، يتمّ التأكيد على أنّ الرجال يبدون مقاومةً شديدةً حيال المؤثّرات العاطفيّة ودوافع الهيجان والإثارة، فقلّما تتأثّر قراراتهم بها، وعلى العكس من ذلك تتهيّج المرأة بسرعة بسبب شعورها المرهف، وتكون قراراتها منبثقة من الأحاسيس والعواطف، وهو ما يقلّل من قيمة شهادتها[3].

كما يمكن ملاحظة تأثير الأحاسيس النسويّة على أحكام الشهادة من

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 259 ـ 268، ح 6، 15، 16، 33، 45؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج 41، ص 176.

(2) قال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ (سورة البقرة: الآية 282).

(3) انظر: مطهري، **يادداشت هاى استاد مطهرى** (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 98.

زاوية أخرى، وهي المشاكل النفسيّة والعاطفيّة التي ربّما تواجه الشهود بعد الإدلاء بشهادتهم. فمن المحتمل أن يكون سبب مخالفة الإسلام لشهادة المرأة في القضايا الجزائيّة (الحدود والقصاص) ـ بناءً على رأي مشهور الفقهاء ـ أو اشتراط اقترانها بشهادة شاهد من الرجال ـ وفقاً لأحد الاحتمالات ـ هي ملاحظة هذه النقطة؛ فلو أضحت شهادة المرأة في هذه الأمور أساساً للأحكام القضائيّة، ومثلاً أُدين شخص متّهم وحُكم عليه بالقتل بواسطة شهادة المرأة، فمن الممكن أن يؤدّي ذلك إلى إصابة الشهود بأزمات ومشاكل نفسيّة حادّة.

وأمّا التقرير الآخر لهذه الفرضيّة فيذهب إلى أنّ ضعف ذاكرة المرأة قياساً إلى الرجل هو السبب في ترجيح شهادته على شهادتها[1]؛ لكنّ ذلك لا ينسجم في الوهلة الأولى مع الاكتشافات العلميّة في العصر الراهن، فيتطلّب دراسات مستفيضة وبحوث معمّقة في هذا المجال.

وتتميماً لهذا البحث، يمكن طرح الفرضيّة البيولوجيّة المستندة إلى بعض الروايات والقائلة بضعف نظر النساء مقارنةً إلى الرجال، ولا أقلّ يمكن اعتمادها كاحتمال وجيه في خصوص مسألة الشهادة في رؤية الهلال؛ ففضلاً عن إشارة إحدى الروايات إلى هذا الأمر[2]، تؤيّد بعض الاكتشافات التجريبيّة أنّ قوّة البصر لدى الرجال أقوى منها لدى النساء[3].

---

(1) انظر: مطهري، **يادداشت هاى استاد مطهرى** (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 98.

(2) جاء في روايةٍ: «**علّة ترك شهادة النساء في... الهلال لضعفهنّ عن الرؤية**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 269).

(3) انظر: غنجي، **روان شناسى تفاوت هاى فردى** (سيكولوجيا الفوارق الفرديّة)، صص 203 ـ 204.

وفي المحصّلة يمكن القول: لا يقوم التمايز الجنسيّ في مسألة الشهادة في الإسلام على أساس التمييز المقيت، ولا ينطلق من منطلقات النظر إلى جنس المرأة من حيث إنّها أقلّ قيمةً من جنس الرجل، وإنّما هو ناشئ من بعض الاختلافات الطبيعيّة ومن المحتمل من بعض أشكال التمايز الاجتماعيّ بين المرأة والرجل، وإن تعذّر اليوم معرفة الأسباب الدقيقة والقطعيّة لهذه الاختلافات، على أمل أن يتمكّن تقدّم البحث العلميّ في المستقبل من المساعدة على إضاءة الجوانب المختلفة لهذا الموضوع.

8 ـ 4. المرأة والإجرام

تتضمّن مباحث علم الإجرام لدى علماء النسويّة أو الآراء المتأثّرة بالنظريّة النسويّة موضوعات عديدة، فإلى جانب بيان إجرام المرأة وتعرّضها إلى الجريمة وسبل تفادي هذا النحو من الجرائم والسيطرة عليه ممّا هو خارج عن موضوع هذا البحث، تتطرّق إلى قضايا من قبيل التمايز الجنسيّ في مختلف مستويات النظام الجزائيّ في المجتمعات الغربيّة عند تعامله مع المجرمين وضحايا الإجرام. وفي هذا المجال، ذُكرت دعاوى من هذا القبيل:

1 ـ إنّ إجرام المرأة سواء على مستوى التنظير في بحوث علم الإجرام أم على مستوى التدريب من قبل الموظّفين في النظام الجزائيّ (القضاة، المحامين، المستشارين الحقوقيّين، المسؤولين على السجون، الشرطة) لم يحظَ بالاهتمام المطلوب ولم يُحمل محمل الجدّ، وهذا الأمر ـ من جهة ـ ناتج من سلطة جنس الرجل على هذا المجالات النظريّة والعمليّة، ومتأثّر من جهة أخرى بالصورة المستوحاة من

الإحصاءات الجنائيّة في هذا الخصوص؛ ذلك أنّ النساء لا يظهرن في هذه الصورة بمستوى الرجال من الأهميّة، بل إمّا أن يكنّ بمنزلة الأفراد المرتكبين لجرائم أقلّ عدداً، وإمّا أن يعتبرن ممّن تكون جرائمهم أقلّ خطورةً وبشاعةً من الرجال[1].

2 ـ الاعتداء على المرأة أيضاً لم يلقَ الاهتمام اللازم من قبل المنظّرين والقائمين على النظام الجزائيّ؛ فمراجعة الإحصاءات المتعلّقة بضحايا الجرائم تشير إلى حضور واسع للمرأة في أنواع الجرائم الخاصّة بالجنس المؤنّث، كالعنف الأسريّ والاغتصاب الجنسيّ، الأمر الذي يصوّر الجريمة بحقّ المرأة وكأنّها أمر طبيعيّ، كما إنّ النساء أقلّ عرضةً لجرائم القتل من الرجال؛ وبالتالي فإنّ هذه المعطيات تدفع المحقّقين في علم الجريمة إلى عدم إبداء اهتمام يُذكر بالجريمة ضدّ الجنس اللطيف[2]. بالإضافة إلى أنّ الجرائم المقترفة ضدّ المرأة طيلة التاريخ لم تُعتبر جرائم أساساً أو خضعت للتقزيم والتهميش والتوجيه الجنسيّ[3].

ومن مصاديق التوجيه الجنسيّ في هذا المجال، هو أنّ الاغتصاب الجنسيّ في أغلب المجتمعات يعدّ جريمةً ضدّ شرف أسرة المرأة المغتصبة، لا المرأة نفسها، وقد وافقت الأنظمة الحقوقيّة على مثل هذه الرؤية أيضاً؛ فعلى سبيل المثال كانت سائدة في النظام الحقوقيّ في

(1) انظر: راب وايت و فيونا هاينز، جرم وجرم شناسی (الجريمة وعلم الإجرام)، ص 258 ـ 260.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 260.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 272.

إيطاليا حتّى أواخر القرن العشرين، كما أتاح القانون للشخص المغتصب التخلّص من العقوبة من خلال القبول بالزواج من ضحيّته[1].

3 ـ يتمّ النظر في قضايا النساء المجرمات وضحايا الإجرام داخل النظام الجزائيّ بأساليب مبتنية على الفرضيّة الجنسيّة عادةً، بمعنى أنّ النظام الجزائيّ والعاملين في هذا الحقل يتعاطون مع قضايا النساء اعتماداً على معايير خاصّة مرتبطة بالجنس، نحو الأدوار النسويّة المنشودة[2]؛ فمثلاً، لنأخذ بنظر الاعتبار سيّدةً تعرّضت للإصابة بسبب العنف المفرط من الزوج، فلا بدّ في مثل هذه الحالة من اعتبار جريمة الزوج من الجرائم الخطيرة؛ لكنّ الموقع الاجتماعيّ للمرأة ودورها المنشود باعتبارها «بضاعة جنسيّة» للزوج أو «سيّدة البيت»، له تأثير على تفسير القائمين على النظام الجزائيّ للجريمة المذكورة، فيقلّل من أهميّتها[3]. كما إنّ برامج التأهيل في السجون، وخصوصاً تنظيم الدورات التعليميّة للسجينات، تصبّ في مصلحة ترسيخ الأدوار الجنسيّة التقليديّة، بحيث يجري حثّ المرأة على تعلّم المهارات النسويّة كالطبخ والخياطة، وقلّما تُمنح إمكانات التعليم الحرفيّ إذا ما قورنت بنزلاء السجون من الرجال؛ لأنّ هكذا تعليم يعدّ أجنبيّاً عن الدور المستقبليّ الذي تلعبه المرأة بعد إطلاق سراحها[4].

4 ـ برغم منحى النظام الجزائيّ الداعم للنساء في بعض الموارد،

---

(1) Walter (ed), **Women's Rights: A Global View**, p. xvi.

(2) انظر: راب وايت و فيونا هاينز، **جرم وجرم شناسى** (الجريمة وعلم الإجرام)، ص 262.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 272.

(4) انظر: غرت، **جامعه شناسى جنسيت** (علم اجتماع الجنس)، ص 176.

نجده يمارس الظلم والتعسّف معهنّ في موارد أخرى، ومن ذلك تعامل المحاكم الحازم مع البنات المرتكبات لجرائم جنسيّة مقارنةً مع البنين، بل قد تتحوّل القوانين الداعمة للنساء إلى عقوبة لهنّ، نحو الحالات التي يؤدّي الاهتمام الشديد بالوضع الجسديّ والنفسيّ للمرأة إلى إعادة إرسالها إلى التوقيف ووضعها تحت العناية استناداً إلى التقارير الطبّيّة[1]. والمثال الآخر الذي يُستشهد به لإظهار ظلم النظام الجزائيّ للمرأة، تطبيق عقوبة الرجم على المرأة المحصنة المرتكبة للزنا في عدد من البلدان الإسلاميّة؛ فالزعم المطروح في هذا المجال أنّ النظام الجزائيّ في الإسلام ذو معايير مزدوجة في تعاطيه مع مرتكبي هذه الجريمة من الرجال والنساء؛ لأنّه يكفي في المرأة أن تكون ذات بعل لتطالها عقوبة الرجم المذكورة، بينما لا يرجم الرجل الزاني إلّا في حالة الزنا بالمرأة المحصنة[2].

5 ـ يركّز المختصّون في علم الإجرام من أنصار النسويّة عند شرح إجرام المرأة على عاملين أساسين: ظاهرة العنف ضدّ المرأة المنتشرة على نطاق واسع، والوضع الاقتصادي المتردّي لها؛ فهؤلاء يدّعون أنّ من ترتكب جريمة القتل كانت ضحيّة للعنف في معظم الأحيان، ومن تقوم بالسرقة أو بعض الجرائم الأخرى لا تفعل ذلك لأجل نفسها، بل لتوفير ما يحتاجه أبناؤها أو أقرباؤها الآخرون[3]. ولا يخفى أنّ الالتزام

---

(1) Heidensohn, **Women and Crime,** p. 46, 48.

(2) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 1, p. 18.

(3) انظر: راب وايت و فيونا هاينز، جرم وجرم شناسی (الجريمة وعلم الإجرام)، ص 272.

بهذا التصوّر تجاه جرائم المرأة يمكن أن يترك انطباعاً كبيراً على طبيعة تعاطي النظام الجزائيّ مع هذه الظاهرة.

6 ـ طبقاً للمعايير الرجوليّة وانطلاقاً من التركيبة المتمحورة حول الرجل، يفضي التكافؤ الجنسيّ الصوري أيضاً إلى ظلم وتعسّف جنسيّ وعقوبات أقسى على النساء؛ فمثلاً، لمّا كان من المؤلم جدّاً على المرأة الانفصال عن أولادها، فإنّ المساواة بين المرأة والرجل في المحكوميّة بمثابة عقوبة أشدّ وأقسى على كثير من النساء، كما إنّ ألم الانطواء على الذات والشعور بالوحدة الذي يعاني منه السجناء عامّة يبلغ أقصى مدياته بحقّ النساء[1]. على أنّ نقص الخدمات الصحّيّة والطبّيّة للنساء الحوامل والمرضى، ومشاقّ وضع الحمل بالنسبة إلى السجينات، والفصل السريع للأطفال عن أمّهاتهم، ومشكلة العناية بأطفال السجينات، خاصّة حينما ينعدم أرحامهنّ المقرّبون فيعهد بهم إلى المراكز الحكوميّة، والأمور المتّصلة باستغلال السجّانين الجنسيّ والعاطفيّ للسجينات، كل ذلك يمثّل شطراً آخر من المشاكل المختصّة بالنساء غالباً[2].

ومن هنا، يطالب الإخصّائيّون في علم الإجرام من أنصار النسويّة بتطبيق سياسات إيجابيّة تتضمّن انحيازاً لصالح النساء، وذلك استناداً إلى مبدأ تدارك الحيف الذي طالهنّ في الفترة الماضية؛ من أجل تحسين وضع المرأة داخل النظام الجزائيّ[3].

---

(1) Kramarae and Spender (eds.), **Routledge International Encyclopedia of Women,** vol. 1, p. 253.

(2) Ibid, p. 254 - 255.

(3) انظر: راب وايت و فيونا هاينز، **جرم وجرم شناسى (الجريمة وعلم الإجرام)**، ص 264.

وفي ضوء هذه المقدّمة، سنبحث رؤية الإسلام في مجال جرم المرأة وكونها ضحيّةً للجريمة، مع أخذ المزاعم الآنفة بعين الاعتبار.

8 ـ 4 ـ 1. المرأة مجرمةً

يمكن إرجاع المتحصّل من بحث الآيات والأحاديث المرتبطة بهذا الموضوع إلى عدّة نقاط رئيسة:

النقطة الأولى: لا وجود لأيّ شكلٍ من أشكال التمايز الجنسيّ في معظم القوانين الجزائيّة في الإسلام، وأخذ القانون مجراه بحقّ مرتكب الجريمة بغضّ النظر عن كونه رجلاً أو امرأة، فسنّ الإسلام عقوبة متساوية لكلٍّ من الرجل والمرأة في أغلب الجرائم، كالزنا[1]، والسرقة[2]، وشرب الخمر[3]، والسحاق واللواط[4]، والقذف[5]؛ ولذا فالزعم بأنّ الإسلام قد انتهج الازدواجيّة في مواجهته لجريمة زنا المحصن والمحصنة، وفرّق بين عقوبة الرجل والمرأة، مجانب للصواب وبعيد عن الواقع وناشئ عن عدم الإلمام بالموضوع؛ فقد أكّد الإسلام على أنّ زنا المحصن أو المحصنة المستلزم لعقوبة الرجم لا يتحقّق إلّا بوجود مجموعة من الشروط للمرأة والرجل على حدٍّ سواء:

---

(1) انظر: النور: 2؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 1 من أبواب حدّ الزنا، ص 347 ـ 349.

(2) انظر: سورة المائدة: الآية 38.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 11 من أبواب حدّ المسكر، ص 476 ـ 479.

(4) انظر: المصدر نفسه، باب 10 من أبواب حدّ الزنا، ص 363 ـ 369؛ وباب 1 و 3 من أبواب حدّ السحق والقيادة، ص 425 ـ 428.

(5) انظر: المصدر نفسه، باب 2 من أبواب حدّ القذف، ص 432.

1. أن يكون الشخص الزاني ـ رجلاً كان أو امرأة ـ محصناً؛ وعليه فلا تجري عقوبة الرجم على غير المتزوّج مطلقاً[1].

2. أن يكون زواجه دائماً؛ فلا يشمل هذا الحكم الرجل أو المرأة المتزوّجين بالزواج المؤقّت إن اقترفا الزنا[2].

3. الإيلاج؛ ولذا فلو زنى المتزوّج ـ رجلاً كان أو امرأة ـ ولم يتحقّق الإدخال بعدُ، أي كان في مرحلة العقد مثلاً، لا يكون مشمولاً بحكم الرجم[3].

4. أن يكون الزاني متمكّناً من الوصول إلى زوجته والزانية غير بعيدة عن زوجها؛ فلو ارتكب أحدهما الزنا عند غياب صاحبه (بسبب السفر أو السجن أو غير ذلك) لا تشمله عقوبة الإحصان[4].

النقطة الثانية: ثمّة نوع من الرأفة والحماية للمرأة أو أطفالها أو أشخاص آخرين في جميع الموارد التي فرّق فيها النظام الجزائيّ في الإسلام بين المرأة والرجل المرتكبين للجريمة تقريباً، دون أن يكون هناك تمييز جنسيّ وانحياز لصالح الرجال. فمن موارد الوقوف إلى جانب المرأة المقترفة للجريمة رأفةً بها، نشير إلى مثالين: الأوّل أنّ عقوبة المرأة المرتدّة أخفّ من عقوبة الرجل المرتدّ، فمن يرتدّ عن الإسلام يُحكم عليه بالإعدام، إلّا أن يكون مرتدّاً ملّيّاً ـ كان كافراً ثمّ أسلم ثمّ ارتدّ ـ حيث يستتاب، فإن تاب عُفي عنه، وإلاّ كان مصيره القتل

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 2 من أبواب حدّ الزنا، ص 352 ـ 353.
(2) انظر: المصدر نفسه.
(3) انظر: المصدر نفسه، باب 7 من أبواب حدّ الزنا، ص 358 ـ 360.
(4) انظر: المصدر نفسه، باب 3 و 4 من أبواب حدّ الزنا، ص 355 ـ 356. وحول شروط الإحصان انظر كذلك: الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 1، ص 201 ـ 207.

أيضاً؛ وأمّا ارتداد المرأة فلا يوجب القتل، وإنّما يُحكم عليها بالحبس المؤبّد إن أبت التوبة[1]. والمثال الثاني هو أنّ بعض الروايات أكّدت على أنّ استحاضة المرأة تمنع عنها إقامة الحدّ، فيجب أن يُرجأ عنها حتّى تطهر[2].

وقد وردت في عدد من الروايات تدابير تفيد رأفة الإسلام بالأمّ المرتكبة للجريمة رعايةً لحال أبنائها؛ فورد أنّه يجب تأخير عقوبة الرجم عن الزانية المحصنة إذا كانت حاملاً حتّى وضع الحمل وإرضاع الطفل[3]، بل أكّدت رواية أخرى على أنّه إذا لم يتوفّر من يكفل الطفل يجب على الأمّ القيام بشؤونه ورعايته حتّى بعد إتمام الرضاع حولين كاملين إلى أن «**يعقل أن يأكل ويشرب ولا يتردّى من سطح ولا يتهوّر في بئر**»[4].

وأمّا في ما يرتبط بالقسم الثالث من التمايز لصالح المرأة ومن له صلة بها، أي التمايز الناظر إلى توفير الدعم إلى أشخاص آخرين، فيمكن الإشارة إلى التفاوت بين المرأة والرجل في مسألة القصاص، وهو ما سنتناول الحديث عنه في البحث التالي: «المرأة ضحيّة»[5].

وربّما يكون قتل الولد على يد والده أو والدته هو المورد الوحيد

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، باب 1 و 3 و 4 من أبواب حدّ المرتدّ، ص 544 ـ 550.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 18، باب 13 من أبواب مقدّمات الحدود، ص 321.

(3) فجاء في إحدى الروايات: «**سألت أبا عبد الله (ع) عن محصنة زنت وهي حبلى، قال: تقرّ حتّى تضع ما في بطنها وترضع ولدها، ثمّ تُرجم**» (المصدر نفسه، ج 18، باب 16 من أبواب حدّ الزنا، ص 380).

(4) المصدر نفسه، ج 18، باب 16 من أبواب حدّ الزنا، ص 378.

(5) أجل، هناك موضوع في الفقه يبدو للوهلة الأولى مخالفاً لما ذكرنا في النقطة الثانية، وهو قضيّة إقدام الزوج على قتل زوجته حين ارتكاب الزنا، ولكن بالتأمّل يتّضح أنّ هذه القضيّة لا تناقض المدّعى المذكور في هذه النقطة، انظر: الملحق السادس والعشرين.

الذي تقلّ فيه عقوبة الأب عن عقوبة الأمّ على الجريمة نفسها، والظاهر أنّه يجب استثناؤه من المدّعى الذي طرحناه في النقطة الثانية. فطبقاً لعدد كبير من الروايات المعتبرة، لا يُقتصّ من الوالد القاتل لولده، بل يُلزم بدفع الدية[1]؛ أمّا الأمّ القاتلة لابنها فحكم القصاص جارٍ فيها؛ لأنّه وإن لم تصلنا رواية خاصّة في صدد هذا الحكم، إلّا أنّ مقتضى عموم الأدلّة ثبوت القصاص، وبعض التوجيهات الداعية إلى إلحاق الأمّ بالأب في هذا الحكم فاقدة للاستدلال الرصين. منها أنّ كلمة «الوالد» الواردة في الروايات المذكورة[2] لا تختصّ بالأب، بل تشمل الأمّ أيضاً[3]، فهذا الاستدلال غير تامّ؛ لأنّه وإن استعملت كلمة «والد» فيها بالمعنى المجازي، إلّا أنّ الأمّ في الاستعمال الحقيقيّ يقال لها: «والدة»، ولا يمكن حمل الروايات على المعنى المجازي من دون وجود قرينة على ذلك.

ومع ذلك، التمايز الجنسيّ الموجود في هذا المجال أيضاً لا يشتمل - في حقيقة الأمر على ظلم وتعسّف ضدّ المرأة؛ ذلك أنّ قتل الأمّ مقابل قتل الولد هي نفس العقوبة المقرّرة لكلّ قاتل آخر، سواء كان رجلاً أم امرأة، والأب (أو الجدّ من قبله) هو الوحيد الذي تمّ استثناؤه من هذا الحكم، بفعل مكانته المتميّزة في الإسلام. وبعبارة أخرى: التمييز

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 32 من أبواب قصاص النفس، ص 56 ـ 58.

(2) نحو رواية: «**لا يقاد والد بولده، ويُقتل الولد إذا قتل والده عمداً**» (المصدر نفسه، ص 56 ـ 58).

(3) انظر: رمضاني، «**قتل فرزند توسط پدريا مادر**» (قتل الوالد أو الوالدة للولد)، مقال في كتاب: بازپژوهی حقوق زن (بحث في حقوق المرأة)، ص 163.

الجنسيّ المقيت بالمعنى الحقيقيّ للكلمة يصدق في ما لو كان الجنس ملاكاً للتمايز في الحقوق، والحال أنّ الاختلاف بين حكم المرأة والرجل في هذه المسألة ليس ذا مداليل جنسيّة، وإنّما تمّ استثناء الآباء من هذا الحكم العامّ وغير الجنسيّ. يضاف إلى ذلك أنّ ظاهرة قتل الطفل الشرعيّ[1] على يد الأمّ فرض نادر جدّاً، إلى درجة أنّ المعاقبة عليه بالقصاص لا يسبّب مشكلة حقيقيّة للنساء.

النقطة الثالثة: في ضوء التدابير الوقائيّة المذكورة، تتّضح إلى حدٍّ ما رؤية الإسلام تجاه فرضيّة إسباغ الطابع الجنسيّ على الجرائم في النظام الجزائيّ. فلمّا كان وجود سلسلة من الفوارق الطبيعيّة والاختلافات الجنسيّة بين المرأة والرجل يعدّ أمراً مفروغاً عنه في الرؤية الإسلاميّة، حظيت فرضيّة إسباغ الطابع الجنسيّ بالتأييد في أبعاد محدودة ومعقولة، بعيداً عن جوانب التطرّف والغلوّ كما في فرض اعتبار المرأة «بضاعة جنسيّة» للزوج، فيمكن الإشارة في هذا المجال إلى رعاية دور الأمّ بالنسبة إلى المرأة المجرمة لحاجة الطفل إليها، ورعاية الوضع الجسديّ الخاصّ عند فترة الحيض، ورعاية الدور الاقتصادي في قضيّة الاقتصاص من رجل قاتل لامرأة، ومن المحتمل الالتفات إلى غلبة العواطف والأحاسيس على النساء في مسألة الارتداد. هذا في الوقت الذي تنشأ

---

(1) بينما قتل الأمّهات للأطفال غير الشرعيّين ليس من الفروض النادرة، لكنّ هذه الجريمة خارجة عن دائرة بحثنا؛ لأنّ بعض الروايات أكّدت على عدم القصاص في مثل هذه الحالة (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 37 من أبواب حدّ الزنا، ص 408)، وعلى فرض ردّ هذه الطائفة من الروايات لضعف سندها، لا فرق بين المرأة والرجل في العقوبة على قتل الأطفال غير الشرعيّين.

مناهضة الأخصّائيّين في علم الإجرام من أنصار النسويّة لهذه الفرضيّة من إنكار الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، ومن الأسس الإيديولوجيّة التي يلتزمونها في موضوع الأدوار الجنسيّة.

النقطة الرابعة: إنّ النظام الجزائيّ في الإسلام سلك السبيل الوسطى في الأوضاع الاجتماعيّة لجرائم النساء؛ فمن جهة لم يكن غير آبهٍ بهذا الأمر، بل أخذ بعين الاعتبار العوامل والأسباب الموجبة لارتكاب المرأة الجريمة؛ ومن جهة ثانية، ذهب إلى أنّ هذه العوامل تؤدّي إلى إسقاط الحدّ عن المرأة المرتكبة للجريمة في بعض الأوضاع وضمن ضوابط خاصّة، نحو حالة الاضطرار، فطبقاً لهذه القاعدة لا يكون الفقر والحاجة الاقتصاديّة مسوّغاً لارتكاب الجريمة ومستدعياً لسقوط العقوبة عن الشخص إلّا إذا بلغ حدّ الاضطرار المفرط؛ وعلى هذا الأساس، تمّ التأكيد في بعض الروايات على سقوط الحدّ عن المستكرهة على إقامة علاقة جنسيّة غير مشروعة من أجل الحفاظ على نفسها من الهلاك[1].

ومن الجدير بالذكر، أنّ بعض مشاكل النساء المدانات كصعوبة انفصال المرأة المحكوم عليها بالسجن عن أبنائها ربّما تعزى إلى التخطيط غير السليم، لا أن تكون ضرورةً من اللوازم الحتميّة للسياسات الجزائيّة؛ فصحيح أنّه أشير في الحقوق الجزائيّة للإسلام إلى عقوبة السجن في بعض الموارد، إلّا أنّه لم يتمّ اتّخاذ موقف إيجابيّ أو سلبيّ بشأن الصعوبات الجانبيّة في هذا الصدد؛ وعليه، فمن الممكن تبنّي

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 13 من أبواب مقدّمات الحدود، ص 323، ح 9؛ باب 18 من أبواب حدّ الزنا، ص 384.

سياسات داعمة للتقليل من تلك المصاعب كلّما غاب المحذور الشرعيّ.

8 ـ 4 ـ 2. المرأة ضحيّةً

لا نجد في الآيات والروايات الإسلاميّة ما يثبت امتهان الإسلام لقيمة المرأة وعدم اهتمامه بالاعتداء عليها، بل يوجد شواهد عديدة تؤكّد اهتمام الإسلام الجادّ بهذا الموضوع، منها على سبيل المثال عقوبة جريمة الاغتصاب؛ فخلافاً للتفصيل الوارد في قاعدة عقوبة الزنا بين المحصن وغيره، ليس هناك تفصيل كهذا في موضوع الإكراه على الزنا أو الاغتصاب، فيُحكم بالقتل على كلّ مرتكب لهذا الجرم، وإن لم يكن محصناً[1]. كما إنّ من قتلت رجلاً دفاعاً عن عرضها، تكون بريئة في النظام الجزائيّ في الإسلام من القصاص والدية معاً[2]. وفي إطار تأكيد الإسلام على حرمة المرأة المسلمة، جعل عقوبة الزنا بالمرأة الميّتة أيضاً كعقوبة الزنا بالحيّة، مشدّداً على أنّ حرمة الميت كحرمة الحيّ[3].

يشار إلى أنّ النظام الجزائيّ في الإسلام ـ خلافاً للنظام الجزائيّ في الدول الغربيّة ـ لا يرى الزنا حقّاً للناس، وإنّما يعدّه من مصاديق حقّ

---

(1) جاء في رواية معتبرة: «**سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل اغتصب امرأة فرجها، قال: يُقتل محصناً كان أو غير محصن**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، باب 17 من أبواب حدّ الزنا، ص 381؛ وانظر كذلك: الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 1، ص 194).

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 23 من أبواب قصاص النفس، ص 44 ـ 45.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 18، باب 19 من أبواب حدّ السرقة، ص 510 ـ 511؛ الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ص 228.

لله؛ وبالتالي لا يعتبر الزنا جرماً عند عدم رضا المرأة فقط، بل إنّ الزاني مستحقّ للعقوبة على كلّ حال من وجهة نظر الإسلام؛ ومن هنا، فلا الزواج اللاحق بتلك المرأة المغتصَبة يوجب سقوط العقوبة عن المغتصِب، ولا جدليّة «هل الاعتداء الجنسيّ جرم ضدّ شرف المرأة نفسها أم اعتداء على شرف الأسرة» يمكنها التأثير على القرارات القضائيّة في هذا المجال.

الشاهد الآخر على هذا المدّعى هو أنّ الإسلام لم يعاقب على الزنا والاغتصاب وحسب، وإنّما تصدّى بمنتهى الحزم للقذف والاتّهام بالزنا أيضاً؛ فحكم على مرتكب القذف إن لم يتمكّن من إثبات مدّعاه بشهادة أربعة من الشهود العدول بالجلد ثمانين جلدة[1]، بل حتّى الزوج ليس له الحقّ في قذف زوجته، وإذا ما فعل ذلك فسوف يواجه أحد فروض ثلاثة: الأوّل تأييد كلامه بأربعة شهود عدول، وعندئذٍ يقام على الزوجة حدّ الزنا؛ الثاني الاحتكام إلى اللعان (وهو أن يقسم بالله خمس مرّات أنّه صادق في دعوى الزنا)، فإن لاعنته الزوجة أيضاً (تشهد بالله خمساً أنّه كاذب في اتّهامها بالزنا) لا يثبت عليها الجرم ولا يقام عليها الحدّ، لكنّهما ينفصلان عن بعضهما إلى الأبد، وإن أحجمت عن لعانه تُحدّ بحدّ الزنا؛ والثالث أن لا يستطيع الزوج إحضار الشهود ولا يقبل بملاعنة الزوجة، ففي هذه الصورة يقام عليه حدّ القذف (ثمانين جلدة)[2].

يضاف إلى ذلك، أنّ من تزني ويقام عليها الحدّ الإلهيّ تحظى

---

(1) انظر: سورة النور: الآية 4.

(2) انظر: سورة النور: الآية 4؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 1 من أبواب اللعان، ص 586 ـ 589.

بالاحترام نفسه الذي يحظى به الآخرون؛ وعليه فلو قذفها أحد يقام عليه حدّ القذف، أي ثمانين جلدة[1]. كما يجب صيانة كرامة المرأة المغتصَبة، فإذا قذفها شخص بالزنا يُجلد ثمانين جلدة، حدّ القذف[2]؛ وهذا الأمر صادق على من تفارق زوجها باللعان (الملاعَنة) أيضاً[3].

وفي مجال العنف الأسريّ ضدّ النساء، وردت رواية عن الإمام أبي جعفر الباقر (ع) تبيّن إلى حدٍّ ما طبيعة تعامل النظام الجزائيّ في الإسلام مع هذه الظاهرة، جاء فيها:

رجع عليّ (ع) إلى داره في وقت القيظ، فإذا امرأة قائمة تقول: إنّ زوجي ظلمني وأخافني وتعدّى عليّ وحلف ليضربني. فقال (ع): يا أمة الله! اصبري حتّى يبرد النهار ثمّ أذهب معك إن شاء الله. فقالت: يشتدّ غضبه وحرده عليّ. فطأطأ رأسه ثمّ رفعه وهو يقول: لا والله أو يُؤخذ للمظلوم حقّه غير متعتع، أين منزلكِ؟ فمضى إلى بابه، فوقف على بابه، فقال: السلام عليكم. فخرج شابّ، فقال عليّ (ع): يا عبد الله! اتّقِ الله فإنّك قد أخفتها وأخرجتها. فقال الفتى: وما أنت وذاك؟ والله لأحرقنّها لكلامك. فقال أمير المؤمنين (ع): آمرك بالمعروف وأنهاك عن المنكر، تستقبلني بالمنكر وتنكر المعروف؟ قال: فأقبل النّاس من الطرق ويقولون: سلام عليكم يا أمير المؤمنين، فسقط الرجل في يديه، فقال: يا أمير المؤمنين!

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 7 من أبواب حدّ القذف، ص 441.
(2) انظر: المصدر نفسه، باب 8 من أبواب حدّ القذف، ص 442 ـ 443.
(3) انظر: المصدر نفسه، باب 8 من أبواب حدّ القذف، ص 442 ـ 447.

أقلني عثرتي، فوالله لأكوننّ لها أرضاً تطأني، فأغمد عليّ سيفه وقال: يا أمة الله! ادخلي منزلكِ ولا تُلجئي زوجك إلى مثل هذا وشبهه[1].

وبصرف النظر عن هذه الرواية التي قد يقدح ضعف سندها الاستدلال بها في هذا المجال، يمكن الاستناد إلى أدلّة أخرى كقاعدة نفي الضرر لإثبات لزوم التصدّي الحازم في النظام الجزائيّ في الإسلام للعنف الأسريّ الموجّة ضدّ المرأة؛ ومن هذا المنطلق، أكّد الفقهاء في فتاواهم على هذه النقطة، فعلى سبيل المثال، قال الإمام الخمينيّ (رحمه الله): «إذا أساء الزوج إلى زوجته منعته الحكومة الإسلاميّة عن ذلك، فإن أبى عُزّر، وإن امتنع جاز للمجتهد تطليق زوجته»[2].

أجل، ذهب بعض المفسّرين في شأن نزول قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[3] إلى أنّها نزلت في رجل من الأنصار لطم وجه زوجته، فذهبت مع أبيها إلى النبيّ الكريم (ص) شاكيةً زوجها، فحكم لها بالقصاص منه، فنزل جبرئيل بهذه الآية من الله تعالى، ورفع النبيّ القصاص[4]. بناءً على ذلك، يمكن أن يتوهّم بعض أنّ النظام الإسلاميّ لم يعر أهميّةً لممارسة الزوج العنف ضدّ زوجته بسبب احتقار المرأة في المنظومة الإسلاميّة؛ ولكن علاوةً على ضعف سند الرواية المذكورة، لا

---

(1) ابن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، ج 1، ص 374؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 12، ص 337.

(2) الإمام الخميني، **جايگاه زن در انديشه امام خميني** (المرأة في فكر الإمام الخميني)، ص 104؛ وانظر كذلك: السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج 3، ص 109.

(3) سورة النساء: الآية 34.

(4) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 3، ص 79.

يبقى مجال لمثل هذا التوهّم بعد تأكيد أولئك المفسّرين على نشوز تلك الزوجة؛ إذ إنّ ضرب الزوج لزوجته الناشز نوع من التعامل المشروع والقانونيّ والمشروط بضوابط وشروط خاصّة؛ وعليه فضرب المرأة غير الناشز أو ضرب الناشز من دون رعاية الضوابط المقرّرة سوف يكون مشمولاً بالعقوبة المقرّرة لسائر أنحاء العنف والتغليظ على الزوجة من دون وجه حقّ[1].

على أنّ النظام الجزائيّ في الإسلام وقف إلى جانب المرأة في موضوع ممارسة العنف ضدّها والتعدّي عليها، ومردّ ذلك الانحياز إلى الفوارق الطبيعيّة بين المرأة والرجل؛ وكمثال على ذلك، مقتضى قاعدة «الإكراه» في الفقه الإسلاميّ رفع المسؤوليّة شرعاً وقانوناً عن كلّ من يرتكب الجرم تحت وطأة التهديد والإجبار والتخويف[2]، ولا فرق في جريان مضمون هذه القاعدة بين المرأة والرجل؛ ويترتّب على ذلك عدم معاقبة الرجل أو المرأة المكرهيْن على الزنا، غير أنّ الامتياز الخاصّ الذي مُنحته المرأة في هذا المجال هو أنّ دعوى الإكراه على الزنا تثبت بمجرّد قول المرأة بلا حاجة إلى شهود[3]؛ في حين لا تُقبل دعوى

---

(1) لمعرفة المزيد حول حكم ضرب الزوج لزوجته بصورة عامّة، راجع: الملحق الثامن، وبشأن الوقوف على حكم الضرب في خصوص فرض النشوز، انظر: الفصل الثالث، بحث «النشوز».

(2) لكنّ بعض الجرائم الكبرى التي يرفض الشارع اقترافها بأيّ حالٍ من الأحوال ـ نحو قتل النفس البريئة وإغواء الآخرين ـ غير داخلة في هذه القاعدة.

(3) فنقرأ في رواية معتبرة: **«إنّ عليّاً (ع) أُتي بامرأة مع رجل فجر بها، فقالت: استكرهني والله يا أمير المؤمنين، فدرأ عنها الحدّ، ولو سئل هؤلاء عن ذلك لقالوا: لا تصدّق، وقد والله فعله أمير المؤمنين»** (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 18 من أبواب حدّ الزنا، ص 382 ـ 383؛ وانظر كذلك: الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 1، ص 171).

الرجل الإكراه على فعل الزنا من دون شاهد. ويبدو أنّ حقيقة كون الاعتداء الجنسيّ يصدر من الذكور تجاه الإناث دائماً أسهم في اتّخاذ هذا الموقف المتباين.

المسألة الوحيدة الحريّة بالاهتمام في بحث الاعتداء على النساء التي يتبادر منها التمييز الجنسيّ والظلم ضدّ المرأة، هي مسألة الاقتصاص من الرجل القاتل لامرأة؛ فبالنظر إلى كون دية المرأة نصف دية الرجل على فرض القتل ـ وهو ما سيأتي بحثه لاحقاً[1] ـ أكّدت كثير من الروايات الموثوقة على أنّ لأولياء القتيلة القصاص من القاتل، ولكن شريطة دفع نصف دية ذلك الرجل إلى ورثته، وإلاّ ساغ لورثة المرأة المقتولة استلام ديتها من القاتل والعزوف عن القصاص منه؛ بينما لو كان القتيل رجلاً فالاقتصاص من قاتله غير مشروط بالشرط المذكور آنفاً، سواء كان رجلاً أم امرأة[2].

ومن الواضح أنّ النقطة المثيرة في هذا الموضوع التي يُشمّ منها رائحة التمييز الجنسيّ هي كون دية المرأة نصف دية الرجل؛ لأنّه على فرض التنصيف يكون دفع نصف دية الرجل القاتل إلى ورثته من قبل أولياء المرأة المقتولة مطابقاً للقاعدة تماماً، والظاهر أنّ الهدف المتوخّى من هذا الحكم هو إسناد أقرباء القاتل الذين يفقدون ركناً اقتصاديّاً هامّاً نتيجة مطالبة أولياء المرأة القتيلة بالقصاص، وليس التمييز الجنسيّ

(1) انظر كذلك: الملحق السابع والعشرين.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 33 من أبواب القصاص في النفس، ص 59 ـ 63.

والانحياز إلى الرجال على حساب النساء. نعم، إنّ نفس حكم الإسلام بكون دية المرأة نصف الرجل موضوع لبحث مستقلّ، سنتطرّق إليه في السطور القادمة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه يوجد بحث شبيه بهذا البحث حول قصاص الأعضاء والجراحات التي تبلغ قيمتها أكثر من ثلث الدية الكاملة، فلو طالبت المرأة الجريحة بقصاص ذلك العضو يتوجّب عليها دفع نصف دية العضو إلى الرجل؛ وأمّا الأطراف التي تقصر ديتها عن ثلث الدية الكاملة فيتساوى حكم القصاص فيها بين المرأة والرجل[1].

8 ـ 4 ـ 3. دية المرأة والرجل

الدية عبارة عن مال يُدفع إلى الشخص المتضرّر أو إلى ورثته إن مات من باب تدارك خسارة النفس أو نقص العضو وما شاكل[2]. ولا يوجد غموض في هذا الحكم من حيث الروايات الشيعيّة، وهو أنّ دية المرأة والرجل متساوية إلى ثلث الدية الكاملة، فإذا زادت عنها صارت دية المرأة نصف دية الرجل[3].

ومن الناحية الفقهيّة أيضاً، كان هذا الحكم موضع وفاقٍ بين جميع

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 1 و 2 من أبواب قصاص الطرف، ص 122 ـ 124.

(2) ويتّضح من التعريف أنّ نسبة بحث الدية إلى بحث الجرم هي العموم من وجه؛ أي تثبت الدية في حال العمل الإجراميّ وغير الإجراميّ أيضاً.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 5 من أبواب ديات النفس، ص 151؛ باب 19 و 24 من أبواب ديات الأعضاء، ص 237، 268 ـ 269؛ باب 3 من أبواب ديات الشجاج والجراح، ص 295.

فقهاء التشيّع[1]، عدا بعض الآراء المخالفة التي برزت في الآونة الأخيرة الداعية إلى التساوي بين دية المرأة والرجل، وهي تستند إلى بعض الافتراضات والاستدلالات المناقش فيها؛ ولهذا السبب لم تجد لها موافقاً من بين الفقهاء المعاصرين.

وما يمكن أن يُطرح كمسوّغ للتمايز بين المرأة والرجل في مقدار الدية والذي عادةً ما يركّز عليه علماء المسلمين، هو التفريق بين أدوار المرأة والرجل في النظام الاجتماعيّ في الإسلام، كما تمّ الاستناد إلى هذا التوجيه في بحث التفاوت بينهما في مقدار الإرث أيضاً. وبيان هذا الأمر إجمالاً هو أن نقول: إنّ الإسلام أوكل إلى الرجل والمرأة أدوار متفاوتة في النظام الاجتماعيّ المنشود، وإناطة هذه الأدوار المتفاوتة في النظام الحقوقيّ في الإسلام يرمي إلى إيجاد تكافؤ مالي بهدف إحداث توازن نسبيّ بين تلكم الأدوار المتباينة في مستوى السهولة والصعوبة؛ وبالتالي أفضى ذلك إلى إقرار بعض أنحاء التمايز الجنسيّ في مسائل من قبيل الإرث والدية.

ولمزيد من الإيضاح لهذا الموضوع يمكن القول: إنّ قتل رجلٍ ما أو جرحه جرحاً بليغاً ـ حدّده الإسلام بما يساوي ثلث قيمة الدية أو أكثر ـ يعني القضاء على إنسان متكفّل بمسؤوليّة تأمين نفقات الزوجة والأولاد، بل والوالدين الفقيرين في بعض الأحيان، والمكلّف بالمشاركة في الجهاد الماليّ، والمكلّف أيضاً بدفع جزء من دية المقتول بعنوان العاقلة عند قيام أحد أقربائه بقتلٍ غير متعمّد، أو لا أقلّ التسبّب

---

(1) انظر: الطوسي، **الخلاف**، ج 5، ص 254 ـ 256؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج 42، ص 85؛ ج 43، ص 32.

بخللٍ في بعض مسؤوليّاته؛ والحال أنّ المرأة لا تضطلع بهكذا مسؤوليّات. بناءً على ذلك، لا يعدّ التفاوت بين دية المرأة والرجل حكماً مغايراً للمعايير الأخلاقيّة، ولا صلة له بقضيّة التقييم على أساس جنس المذكّر والمؤنّث، بل إنّ المدلول الوحيد المقبول في هذا الصدد هو أنّ الرجال ينهضون بمسؤوليّات أكبر من المرأة في النظام الحقوقيّ في الإسلام، باعتبار أنّ المرأة غير معنيّة بعدد من تلك المسؤوليّات. على أنّ السبب في إعفاء المرأة من تلك المسؤوليّات والتقليل من أعبائها إنّما هو الاهتمام الكبير الذي أولاه الإسلام لأدوار النساء ومسؤوليّاتهنّ الخاصّة، لا سيّما دور الأمومة؛ ومن هنا، لا يفرّق الإسلام بين المرأة والرجل من حيث القيمة المعنويّة، ويؤكّد على تساويهما معنويّاً في الأدوار والمسؤوليّات المناطة بهما.

وحول هذا التوجيه، لا بدّ لنا من الإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: هذا التوجيه ناظر إلى النظام المنشود في الإسلام الذي لا يتقيّد بزمنٍ دون آخر؛ بمعنى أنّ الإسلام حدّد بعض الأدوار الجنسيّة في سياق وظيفة ومسؤوليّة شرعيّة، ولم يعتبرها مجرّد أدوار اجتماعيّة بالمعنى المفهوم من علم الاجتماع، المعبّرة عن توقّعات اجتماعيّة والمستلزمة لإمكان التغيير والتبدّل. وعلى هذا الأساس، يمكن الدفاع عن النظام الاجتماعيّ المنشود المفروغ فيه عن التمايز الجنسيّ في كلّ وضع اجتماعيّ مفترض، حتّى الوضع الذي يتضاءل فيه تمايز الأدوار الاجتماعيّة للنساء والرجال، والعمل على تحقيق ذلك النظام؛ إذ إنّ ادّعاء ثلّة من علماء اجتماع الحقوق بأنّ الحقوق وليدة الواقع الاجتماعيّ وتابعة له لا يقبل التعميم، بل قد يصدق عكسه أحياناً، بمعنى أنّ القوانين والأحكام مؤثّرة في ترسيخ الأوضاع الاجتماعيّة أو تغييرها.

والرؤية الشرعيّة نابعة من ذلك؛ ولذا يعتبر الرجل مسؤولاً عن تأمين الجانب الاقتصاديّ للأسرة حتّى على فرض حصول تبدّل في الأدوار التقليديّة للرجال والنساء، فتُعفى المرأة عن تلك المسؤوليّة وإن لم يمتلك الرجل إلّا النزر اليسير من الثروة، وكانت المرأة في أفضل أحوال العمل وذات ثروة طائلة. وبهذا يتبيّن ضعف الاستدلال الذي ساقه بعض لتوجيه انتقادات إلى التفاوت بين دية المرأة والرجل، من حيث لزوم النظر إلى الأنظمة الاجتماعيّة القائمة في العصر الراهن، وانطلاقاً من تغيّر الأدوار الاجتماعيّة المناطة بالمرأة في هذا العصر[1].

النقطة الثانية: عندما يجري الحديث عن الأدوار الاجتماعيّة المختصّة بالرجال، لا تُلحظ الأدوار بالفعل فحسب، بل يراد منها ما هو بالقوّة أيضاً؛ فمثلاً، برغم عدم شمول الأطفال بالمسؤوليّات الاجتماعيّة والاقتصاديّة للكبار، يكون التفاوت بين دية المرأة والرجل صادقاً على الصبيّة والصبيّ كذلك؛ وعلى هذا الأساس يعدّ الأطفال الذكور مؤهّلين بالقوّة للقيام بتلك الأدوار، وقد أنيطت بهم في المستقبل. وبهذا يتبيّن أنّ أمثلة من قبيل التفاوت بين دية الذكور والإناث من الأطفال، واختلاف دية الجنين المؤنّث والمذكّر، لا تصلح أن تكون ناقضةً للتوجيه المذكور آنفاً[2].

---

(1) انظر: جعفري، «ديه زن مسلمان» (دية المرأة المسلمة)، مقال في كتاب: بازپژوهى حقوق زن (بحث في حقوق المرأة)، ص 195، نقلاً عن: السيّد محمّد بجنوردي؛ «تعامل وتعارض بين فقه وحقوق بشر» (نقاط الالتقاء والافتراق بين الفقه وحقوق الإنسان)، مجلّة: فرزانه (الحكيم)، الإصدار الثالث، ص 9.

(2) انظر: الصانعي، **فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيلة**، كتاب القصاص، ص 188.

الفصل التاسع

الحرب والصحّة

في هذا الفصل سنبحث رأي الإسلام في قضيّة التمايز الجنسيّ في مؤسّستين اجتماعيّتين أخريين، هما مؤسّسة الحرب أو المؤسّسة العسكريّة، ومؤسّسة الصحّة.

9 ـ 1. المرأة والمشاركة في الحرب

يرى الإسلام أنّ الحكم الأوّلي لوجوب الجهاد خاصّ بالرجال، فيسقط هذا التكليف عن النساء، وتشير الدلائل والمستندات الفقهيّة في هذه المسألة إلى أنّ التمايز الجنسيّ لوحظ في الجهاد الدفاعيّ أيضاً، أي وإن كان التكليف بالمشاركة في الحرب ثابتاً على النساء كذلك، إلّا أنّ ذلك يقتصر على قلّة عدد الرجال المقاتلين [28].

وعلى كلّ حال، التمايز الجنسيّ في الإسلام في موضوع المشاركة العسكريّة له ارتباط واضح بالفوارق الطبيعيّة بين المرأة والرجل، ويمكن الإشارة على وجه التحديد إلى الضعف النسبيّ للنساء في القدرة البدنيّة،

وإمكان تعرّضهنّ إلى الاغتصاب الجنسيّ في الحرب. كما يبدو إنّه يوجد تأثير للاختلافات السيكولوجيّة، نحو العواطف والأحاسيس الشديدة للمرأة مقارنةً بالرجل، وبعض الفوارق الاجتماعيّة المعتمدة في النموذج الدينيّ كاختصاص دور الأمومة بالمرأة، في موقف الإسلام من مشاركة المرأة عسكريّاً. غير أنّ هذا الأمر لا يعني بحالٍ من الأحوال إنكار القدرات العسكريّة الكبيرة للنساء، وكما هو ملاحظ قد تكون مشاركة المرأة العسكريّة واجبة بالوجوب الشرعيّ في بعض الموارد، ومن البديهيّ أنّ الضرورة تقتضي أحياناً تهيئة مقدّمات تلك المشاركة عن طريق تعليم العلوم العسكريّة.

ومن الجدير بالذكر أنّ التعاطي المزدوج مع مشاركة النساء والرجال في الحرب لا يقتصر على رؤية الإسلام فقط، بل هو ظاهرة متداولة ومقبولة في جميع المجتمعات البشريّة تقريباً ما عدا بعض القبائل في العصور المتقدّمة. ومن هنا، نجد أنّه حتّى مجتمع الاتّحاد السوفيتي السابق الذي شهد حضوراً عسكريّاً واسعاً للمرأة إبّان الحرب عاد إلى النسق المتعارف بعد انتهائها؛ إذ كانت تقدّر أعداد النساء في المؤسّسة العسكريّة نهاية عام 1943م وفي غضون الحرب العالميّة الثانية ما بين ثمانمائة ألف إلى مليون امرأة، أي ما يشكّل 8٪ من مجموع الجيش السوفيتي، وقد كان لهذه النسوة رتب عسكريّة متنوّعة، منها قنّاص وعضو في وحدات المدفعيّة والدبّابات، بل وحتّى قائد للطائرات الحربيّة؛ إلّا أنّ هذا العدد تقلّص بعد الحرب إلى أقلّ من عشرة آلاف امرأة يعملن في المجالات غير الحربيّة، والطريف أنّ جميع هؤلاء النساء المقاتلات أنفسهنّ أكّدن في استطلاع للرأي على أنّ المرأة غير مناسبة

للحرب العسكريّة، وأنّ مشاركتهنّ العسكريّة لم تكن لتحصل لولا مواجهة بلدهنّ لظرف خاصّ، أي خطر الزوال والانهيار[1].

9 ـ 2. النساء والصحّة

تشتمل المؤسّسة الصحّيّة من وجهة نظر النسويّة على أبعاد مختلفة من التمييز الجنسيّ، أهمّها ما يلي:

أ) طبقاً للإحصائيّات المرتبطة بالدول الغربيّة، تخضع النساء أكثر من الرجال إلى العلاج النفسيّ، وفي مقابل الرأي الذي يربط هذا الأمر بالاختلافات الطبيعيّة بين المرأة والرجل، يذهب أنصار النسويّة إلى أنّه ناشئ من الأزمات والاضطرابات المتولّدة من عدم التكافؤ الجنسيّ، التي تلعب العوامل الاجتماعيّة وخاصّة مؤسّسة الأسرة دوراً في بروزها[2]. فعندما يحاول هؤلاء امتهان الأسرة والحطّ من قيمتها بنظر المرأة يستندون إلى مزاعم تؤكّد أنّ النساء المتزوّجات والرجال غير المتزوّجين يعانون من أزمات نفسيّة على مستوى عالٍ بحسب جميع المؤشّرات الدالّة على ذلك، نحو شدّة خفقان القلب، الغثيان، الإغماء، الضعف، مشاهدة الكوابيس، قلّة النوم، الخشية من الانهيار العصبيّ؛ بينما تقف النساء غير المتزوّجات والرجال المتزوّجين في المرتبة الدنيا من حيث تلك المؤشّرات[3]. وهذا الكلام يدلّ بوضوح على أنّهم يعتبرون النساء

---

(1) Elshtain, **"Women and War", Anthony Giddens (ed.), Human Societies,** p. 161.

(2) Arnot and Jakson, **"Health", An Introduction to Women's Studies,** p. 175 - 176.

(3) Lengermann and Niebrugge-Brantly, **"contemporary Feminist Thiory", contemporary Sociological Thiory,** p. 326 - 327.

في الوضع الحاليّ أكثر عرضةً من الرجال إلى عوامل الإخلال بالسلامة النفسيّة، كما يرون أنّ أغلب الخدمات التي تُقدَّم إلى النساء المحتاجات إلى علاج نفسيّ تأتي في إطار تعويدهنّ على الأدوار الجنسيّة الموكلة إليهنّ والتقليل من اعتراضاتهنّ على أوضاع المعيشة[1].

ب) إنّ مهنة الطبابة كانت دائماً تحت هيمنة الرجال، ومن النتائج المترتّبة على ذلك الأمر مقاومة الرجال إزاء ورود النساء إلى هذا الحقل؛ ولهذا السبب لم تتمكّن النساء من الولوج إلى تلك المهنة أسوةً بالرجال في القرن التاسع عشر الميلادي إلّا بعد نضال مرير. ومن التداعيات الأخرى لتسلّط الرجال على هذه المهنة، إيلاء اهتمام كبير وجادّ للأمراض الفتّاكة للرجال أكثر من النساء؛ ومن هنا، فقد أُغفل التهديد الخطير الذي يشكّله مرض الإيدز على النساء، أو لم يعَر اهتماماً كبيراً حتّى وقت قريب. كما إنّ التعامل الهجوميّ للأطبّاء مع النساء، وخاصّة في مجالات الأمراض النسائيّة والولادة، من النتائج الأخرى لتسلط الرجال[2]، بالإضافة إلى أنّنا نشهد تعاملاً منحازاً مع النساء في مجالات أخرى، فمن ذلك تثبت الشواهد في مجال العلاج النفسيّ أنّ نسبة النساء المصابات بالاكتئاب اللواتي يُحتمل خضوعهنّ لعمليّة بالصدمة الإلكترونيّة مقارنةً بالرجال المصابين بنفس المرض تزاداد بمقدار ضعفين إلى ثلاثة أضعاف، وهو ما قد يؤدّي بمرور الزمن إلى فقدان الذاكرة والإصابة بأمراض ذهنيّة أخرى، والمدهش أنّه قد يوجَّه ذلك بأنّ النساء لا يحتجن إلى الدماغ إلّا قليلاً. وختاماً، لا بدّ من الإشارة إلى استغلال

---

(1) Arnot and Jakson, **"Health", An Introduction to Women's Studies**, p. 176.

(2) Ibid, p. 163 - 164.

الأطبّاء والممرّضين العاملين في القطّاع الطبّيّ للمرضى استغلالاً جنسيّاً كنتيجة أخرى من نتائج هيمنة الرجال على مهنة الطبابة[1].

ج) إنّ للظلم الجنسيّ ضدّ النساء في مجال الإجهاض مجالات واسعة أيضاً؛ فالحظر القانونيّ للإجهاض لم يتمكّن من الحيلولة دون وقوعه وحسب، بل إنّ إلصاق عنوان الجريمة به دفع إلى استمراره بتكتّم وبعيداً عن الأعين، وهذا يشكّل خطراً على حياة المرأة. وعلى هذا الأساس، يقدَّر عدد النساء المتوفيّات سنوياً في العالم إثر الإجهاض بطرق غير موثوقة وغير قانونيّة بمائتي ألف سيّدة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، كلّما كانت سبل منع الحمل محظورةً قانونيّاً أو لم تتوفّر بالمقدار الكافي، تضطرّ المرأة إلى الحمل بصورة متتالية، وينجم عن ذلك أمراض حادّة بسبب الفقر والبطالة أو صعوبة العمل. وفي المحصّلة، يعتبر الإجهاض غير القانونيّ الوسيلة الوحيدة لكثير من النساء، وإن صاحبته مخاطر مختلفة.

إنّ الإجهاض يشهد أبعاداً أخرى من ظلم الإناث في دولٍ مثل الصين والهند؛ فمثلاً في الصين تُطبّق سياسات معيّنة لتحديد النسل بطفل وحيد للحدّ من النموّ السكّانيّ المتزايد، ما يفضي إلى حالاتٍ من الإجهاض الإجباريّ، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، غالباً ما يبادر الأزواج إلى إجهاض متعمّد وقتل الجنين بعد العلم بجنسه، جرّاء أولويّة الذكور على الإناث في الثقافة السائدة في هذا البلد، والنتيجة المتمخّضة

(1) Arnot and Jakson, **"Health", An Introduction to Women's Studies,** p. 176.

عن هذا الأمر على المدى البعيد اختلال النسبة الجنسيّة، وبالفعل تبلغ نسبة الذكور إلى الإناث من مجموع 205 مليون نسمة من غير المتزوّجين الذين تزيد أعمارهم على الخامس عشرة 300 رجل مقابل كلّ 200 امرأة، وهذه النسبة في الهند وصلت إلى 266 رجل إزاء كلّ 200 امرأة. وبهذا العمل، الأمّهات الراغبات بالحصول على عدد أكبر من الأطفال ترغم على الإجهاض، والبنات اللائي يمثّلن فتيات المستقبل يُحرمن من الحياة بسبب أنوثتهنّ فقط[1].

هذا، وفضلاً عن الانتقادات التي ساقها أنصار النسويّة، من الممكن إضافة مواضيع أخرى بحاجة إلى مزيدٍ من التأمّل في المجتمع الإسلاميّ خاصّة، إذ تمثّل هواجس حقيقيّة تراود المرأة المسلمة؛ فلمّا كان الشرع والعرف يفرض نمطاً خاصّاً من العلاقة بين المرأة والرجل، تواجه المرأة أحياناً مشكلةً عند اختيارها لطبيب ذكر، ولا غرو أنّه طالما لا زالت كثير من الاختصاصات الطبّيّة المتقدّمة حكراً على الرجال في الظرف الراهن فإنّ ذلك يعدّ من مصاديق التحامل على النساء. كما إنّ إدخال النساء إلى المستشفيات المشتركة والتي يشرف عليها الأطبّاء الرجال بحكم النقص في المستشفيات الخاصّة بالنساء، بوسعه زيادة الاضطراب لدى النساء المريضات، لا سيّما أولئك المتمسّكات بالقيم الدينيّة، ومن الممكن تفسير هذا الأمر بنحوٍ من التفرقة الجنسيّة[2]. وأخيراً، فإنّ فتوى بعض الفقهاء المتقدّمين القاضية بعدم كون أجرة

---

(1) Arnot and Jakson, **"Health", An Introduction to Women's Studies,** p. 168 - 172.

(2) انظر: كيهاني، «**مجموعه گفتگوهای هم اندیشی بررسی مسائل ومشکلات زنان**» (حوارات على هامش مؤتمر دراسة القضايا والمشاكل النسويّة)، ص 295 ـ 297.

الطبيب والدواء من النفقة الواجبة على الزوج[1]، في الوقت الذي تعاني معظم النساء من فقدان الاستقلال الاقتصاديّ، لربّما تشكّل ضرباً من الازدواجيّة في التعامل.

وفي مقام التقييم الدينيّ لمسألة التمايز الجنسيّ في المؤسّسة الصحّيّة، يجب القول: إنّ أغلب الجوانب التي طُرحت لهذه المسألة فاقدة للتوجيه الدينيّ ومنبثقة من الأوضاع الاجتماعيّة الخاصّة المحيطة بتلك المؤسّسة. لا شكّ في أنّ هيمنة الرجال على مهنة الطبابة والتبعات الاجتماعيّة المترتّبة عليها، من قبيل: مقاومة الرجال لمنع ورود النساء إلى هذا الحقل، وقلّة العناية بأمراض النساء قياساً إلى أمراض الرجال، والتعامل الهجوميّ للأطبّاء الذكور مع المريضات، واتّباع أساليب معالجة تلحق الضرر بالنساء، واستغلال الأطبّاء والممرّضين للنساء المريضات استغلالاً جنسيّاً، كلّها لا تحظى بغطاء دينيّ وليست مرضيّة في الإسلام، كما لا يعارض الدين تأسيس مستشفى خاصّة بالنساء. ومن حيث واقع المجتمع الإسلاميّ المعاصر نشهد توافداً نسويّاً كثيفاً على القطّاع الطبّيّ، ولا ريب في أنّ الإسلام يؤيّد هذا التوجّه عموماً لإسهامه في توفير الأرضيّة اللازمة لاستغناء النساء عن مراجعة الأطبّاء الذكور.

وفي ما يرتبط بحقّ المرأة في اختيار الطبيب الذكر، ثمّة معيار دينيّ واضح في هذا المجال مستفاد من الروايات والفتاوى الفقهيّة، وهو كلّما لم يتيسّر الوصول إلى طبيبة، أو تيسّر الوصول إليها لكنّها لم تكن بمستوى الرجل من التخصّص الحرفيّ، يجوز للمرأة حينئذٍ مراجعة

(1) انظر: الطوسي، **المبسوط**، ج 6، ص 8؛ الحلّي، **الجامع للشرايع**، ص 488.

الطبيب من باب الاضطرار، كما إنّ مراجعة المريض الذكر لطبيب من الجنس المخالف (الأنثى) مشروط بفرض الضرورة ومنحصر بهذين الموردين، أي عدم تيسّر الطبيب الذكر وفقده للتخصّص اللازم[1]؛ وعليه لا يلاحَظ تمايز بين المرأة والرجل في هذه المسألة أيضاً.

وأمّا بشأن الأدوار الجنسيّة، فبما أنّ الإسلام وافق بصورة مبدئيّة على تمايز الأدوار بين المرأة والرجل، يبدو زعم أنصار النسويّة بتأثير الأدوار الجنسيّة سلباً على الصحّة البدنيّة والنفسيّة للنساء مخدوشاً من جهتين على أقلّ تقدير: الأولى إنّ المعطيات والشواهد المقدّمة ـ على فرض صحّتها ـ قد انتقيت بشكلٍ منحازٍ، بمعنى أنّه تمّ التركيز على الأمراض والاضطرابات النسويّة وإغفال الأمراض الرجاليّة؛ والحال أنّ الشواهد العالميّة تثبت أنّ اختلال سلامة النساء عادةً ليس على درجة كبيرة من الجدّيّة والخطورة بقدر المخاطر التي تهدّد سلامة الرجال، وإن ابتليت النساء بأمراض أكثر من ابتلاء الرجال بطبيعة الحال[2]. أضف إلى ذلك، أفصحت الاكتشافات العلميّة في أمريكا عن أنّ الكآبة والاضطراب في النساء أكثر من الرجال، واضطراب الشخصيّة لدى الرجال أكثر منه لدى النساء[3]. وفي هذا الصدد، قال أحد علماء الاجتماع الأمريكيّين:

يكمن الضرر الأعظم الذي يهدّد الرجال في الضغوط والامتعاظ

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 130 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 172 ـ 173؛ الكركي، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، ج 12، ص 34؛ السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج 3، ص 13 ـ 14؛ شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 2، الدرس 81، ص 4.

(2) Cockerham, **Medical Sociology**, p. 42.

(3) Ibid, p. 48.

والقلق الشديد في الحياة المليئة بالصراع والشعور بالخيبة والخشية من الخسارة. . . معدّل الانتحار في صفوف الرجال أكثر منه عند النساء بثلاث مرّات، وكذلك الاضطرابات النفسيّة الشديدة لدى الرجال تفوق النساء بمعدّل ثلاث مرّات أيضاً، بينما يزيد الإدمان على الكحول لديهم بستّة أضعاف. . . إنّهم في معرض الابتلاء بالأمراض الناشئة من الاضطرابات الشديدة كقرحة المعدة والاختلال في الجهاز الهضميّ والضغط الشديد والربو. . . ومن الصعب التصديق بأنّ كلّ هذا البؤس من نصيب الفئة التي يُتصوّر أنّها تشكّل الشريحة الأفضل من حيث التصنيف الجنسيّ[1].

وتتّضح هذه النقطة أكثر فأكثر عند قياس مستوى الأمل في الحياة لدى الرجال والنساء؛ فتشير الإحصاءات الرسميّة إلى أنّ معدّل الأمل في الحياة لدى النساء في العالم أكبر منه لدى الرجال؛ فعلى سبيل المثال، كان معدّل الأمل في الحياة في أمريكا عام 1986م بالنسبة إلى النساء البيض 8/ 79 عاماً وبالنسبة إلى الرجال البيض 72 عاماً؛ وأمّا لدى النساء السود فكانت النسبة 6/ 73 عاماً، ولدى الرجال الزنوج 5/ 65 عاماً. كما إنّه وفقاً لإحصاءات عام 1984م في أمريكا بقي على قيد الحياة حتّى نهاية العام الأوّل 1/ 99٪ من الأطفال الإناث و 9/ 89٪ من الأطفال الذكور؛ بينما عاش حتّى سنّ الخامسة والستّين من العمر 4/ 74٪ من الرجال البيض مقابل 5/ 85٪ من النساء البيض[2]. وبرغم الاستناد إلى عوامل متعدّدة في بيان هذه الحقيقة، لا شكّ في أنّ الاضطرابات النفسيّة

(1) يان رابرتسون، **در آمدى بر جامعه** (مدخل إلى المجتمع)، ص 289.

(2) Cockerham, **Medical Sociology,** p. 42.

وكذلك الحوادث الناشئة من الأدوار الاجتماعيّة ومن العمل عند الرجال هي أهمّ تلك العوامل.

وبغضّ الطرف عن الجهة الأولى أو الإشكال الأوّل، فإنّ الإشكال الثاني على مدّعى النسويّين هو أنّ المعدّلات المرتفعة للأزمات والاضطرابات لدى النساء ليست ناشئة من ذات الأدوار الجنسيّة، بل لا بدّ من البحث عن السبب الجذريّ في تقييم بعض الثقافات المعاصرة لتلك الأدوار، والشاهد على هذا الأمر أنّ التمايز الجنسيّ للأدوار لم يخلق أزمات للنساء في أغلب المجتمعات والعصور التاريخيّة المختلفة؛ إذن يمكن صياغة نموذج من التمايز الجنسيّ للأدوار في مجتمعٍ إسلاميٍّ معاصر، وإعداد التمهيدات اللازمة لينطوي على أقلّ ما يمكن من الأزمات والاضطرابات للنساء. وبتحقّق هذا النسق، ما المانع من الاستفادة من الحثّ على أدوار جنسيّة متلائمة مع النموذج الدينيّ المشار إليه لتشكّل طرقاً للعلاج النفسيّ؟ فمن باب المثال، يمكن في بعض الموارد وبحسب تشخيص الطبيب النفسانيّ ترغيب النساء المصابات بالاكتئاب بالحمل والإنجاب، أو توصية النساء العاملات طيلة النهار بالتقليل من وقت العمل وتخصيص فترة أطول للمنزل والأطفال.

وأمّا قضيّة الإجهاض فتتّسم بتعقيد خاصّ بفعل أبعادها الحقوقيّة المتداخلة؛ لأنّ الحكم التجريبيّ لا ينفع في هذا المقام، بل تلك القضيّة تبتني إلى حدٍّ بعيد على الأسس المعياريّة والإيديولوجيّة. وفي هذا المجال، يوجد قولان رئيسان: 1 ـ مناصرة حقّ الجنين في الحياة، وهو القول الذي يتبنّاه الإسلام وكثير من الأديان الأخرى، بالإضافة إلى عدد كبير من أهل الرأي، بل حتّى المجتمعات الغربيّة أيضاً. 2 ـ تأييد حقّ

المرأة في الاختيار، وهو القول الذي التزم به أنصار النسويّة، ومن الجليّ أنّ انتقاد النسويّة لقوانين الإجهاض يقوم على أساس هذا القول، ومن الواضح أنّه يعبّر عن إيديولوجيّة معيّنة، كما لا شكّ في كونه جائراً على فرض نموّ الجنين.

بيد أنّ موت أعداد كبيرة من النساء على إثر الإجهاض غير القانونيّ ليس بمقدوره التشكيك في حيثيّة قانون منع الإجهاض؛ لأنّ الإقدام على الإجهاض نحوٌ مخفَّف من ارتكاب القتل؛ ولذا يعدّ جريمةً حقيقيّةً[1]. وإذا ما صحّ الاستدلال بأنّه بسبب وجود احتمال كبير لموت عددٍ من النساء في عمليّة الإجهاض غير القانونيّ، فلا بدّ من إعادة النظر في اعتبار هذا العمل جريمةً يعاقب عليها القانون، ولا مناص من اعتباره عملاً قانونيّاً، لإمكان طرح مثل هذا الاستدلال في جرائم أخرى كثيرة؛ فعلى سبيل المثال، يمكن القول: بما أنه يوجد احتمالٌ كبيرٌ في مقتل اللصوص في عمليّات السطو المسلّح وكذلك المهرّبين أثناء الهروب من القوّات المسلّحة، فينبغي اعتبار أعمالٍ من قبيل السطو المسلّح وتهريب الموادّ المخدّرة أعمالاً قانونيّةً؛ بغية الحفاظ على أرواح هؤلاء الأفراد!

وفضلاً عن هذا البحث الحقوقيّ، لا بأس بالإشارة إلى بضعة نقاط في سياق دفع شبهة التمييز الجنسيّ في مجال الإجهاض:

1 ـ يجوز إسقاط الجنين ما لم تلجه الروح، وذلك في الشهر الرابع، إن كان وجوده مؤدّياً إلى الإضرار بالأمّ، أو خيف عليها من

---

(1) إسقاط الجنين في الإسلام يستوجب الدية على المسقِط له، أمّه كانت أم سواها (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 19 ـ 23 من أبواب ديات الأعضاء، ص 237 ـ 246؛ وكذلك: الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 725).

الضرر، كما أفتى فقهاء الشيعة[1]، بل أفتى بعضهم بجواز الإسقاط حتّى بعد ولوج الروح إن كان بقاؤه مؤدّياً إلى موتها المحقّق[2].

2 ـ لا يمنع الشارع استخدام السبل المختلفة لمنع الحمل إن لم تقترن بعملٍ محرّمٍ، وبالنظر إلى شيوع أساليب متعدّدة لهذا الغرض في عصرنا الراهن فقد ارتفعت مشكلة الحمل المتتالي تقريباً.

3 ـ إنّ مشكلة الفقر والعمل الشاقّ للنساء ناشئ من الأوضاع الاجتماعيّة، و ـ كما أشرنا في الفصل السادس ـ اتّخذ الإسلام تدابير متنوّعة للقضاء على هذه الظاهرة في النظام الاجتماعيّ المنشود.

4 ـ لا وجود في الرؤية الإسلاميّة للإجهاض الإجباريّ كأحد السياسات المنتهجة لتحديد النسل والحدّ من التضخّم السكّانيّ، وحتّى لو تمّ اتّفاق أهل الخبرة على ضرورة كبح جماح النموّ السكّانيّ بسبب عدم استيعاب المجتمع للزيادة، وذلك في الأوضاع الاستثنائيّة المفترضة، فالسياسية الوحيدة المشروعة في هذه الحال ترتكز إلى منع انعقاد النطفة.

وفي ضوء هذه النقاط، لا يواجه المجتمع الإسلاميّ إشكاليّة حرمان الإناث من حقّ الحياة وإجهاضها قبل الولادة، كما في بلدان مثل الصين والهند.

وفي ما يتّصل بمسؤوليّة الزوج تجاه نفقات الزوجة في مجال الدواء

---

(1) انظر: السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج 1، ص 461؛ بهجت، **توضيح المسائل**، ص 466.

(2) انظر: الخوئي، **صراط النجاة**، ج 1، ص 332 ـ 333.

والعلاج، فبالنظر إلى الأدلّة الفقهيّة المتوافرة لا يمكن الموافقة على فتوى بعض الفقهاء المتقدّمين بعدم وجوب هذه النفقة على الزوج؛ ولذا خالف فيها كثير من الفقهاء [29].

إذن، يمكن القول: إنّ الإسلام لم يؤيّد أيّ لون من ألوان التمييز الجنسيّ في المؤسّسة الصحّيّة، والطريف أنّه لم يُلحظ في الخطاب الدينيّ، ولا في التوصيات الدينيّة كالصدقة وزكاة الفطرة والعقيقة، ولا الأدعية المأثورة حول السلامة، التي تمثّل إلى جانب الآثار المعنويّة الأخرى سبل تأمين السلامة الجسديّة والنفسيّة، لم يُلحظ فيها جميعاً أثر أو إشارة إلى الجنس.

خلاصة واستنتاج

تستمدّ الدراسات الجنسيّة وجودها وتنشأ من عدّة أسئلة محوريّة، هي:

1 ـ ما الاختلافات الواقعيّة بين جنسي المذكّر والمؤنّث؟

2 ـ منشأ هذه الاختلافات، هل هو بيولوجيّ أم اجتماعيّ؟

3 ـ بناءً على الفرض الأوّل، هل التمايز والاختلاف ذو سمةٍ جبريّة أم أنّه قابل للتغيير؟

4 ـ مع قطع النظر عن المنشأ البيولوجيّ أو الاجتماعيّ للاختلاف، هل التمايز الاجتماعيّ والحقوقيّ بين المرأة والرجل مقبول أم مرفوض؟

5 ـ على فرض القبول، هل هذا التمايز قابل للدفاع العقلانيّ أم لا؟

6 ـ ما الاستراتيجيّات والسياسات المطلوبة في باب التمايز الجنسيّ؟

في هذا الكتاب، بحثنا رؤية الإسلام في باب التمايز الجنسيّ، مع التأكيد على السؤالين الرابع والخامس. وأهمّ النتائج التي خلصنا إليها في هذا البحث كالتالي:

أ) من المسلّم به في الإسلام وجود تمايز طبيعيّ ذي منشأ بيولوجيّ بين المرأة والرجل، ومن أجلى مصاديقها يمكن الإشارة إلى التفاوت بينهما في التركيبة الفسيولوجيّة، والغرائز الجنسيّة، والقدرة البدنيّة. كما افتُرض وجود تفاوت وتباين بينهما من حيث ارتفاع نسبة القدرة على التعقّل لدى جنس الذكور وزيادة الحسّ العاطفيّ لدى جنس الإناث، وإن لم يتسنَّ إنكار وجود غموض في مداليل النصوص الدينيّة حول منشأ هذا التفاوت. والجدير ذكره أنّ القول بالتمايز الجنسيّ الطبيعيّ لا يلازم القول بالجبر التكوينيّ، ولا ينبغي أن يُفهم من إسناد التمايز إلى الإسلام أنّه قائل بالجبر. ومن هنا، إن ثبت في ضوء الدراسات العلميّة إمكان إحداث تغيير في الخصال الجنسيّة الطبيعيّة، لا يجب أن يعدّ ذلك من موارد النقض على الإسلام.

ب) إلى جانب قائمة طويلة من أوجه التشابه، أقرّ الإسلام بعددٍ كبيرٍ من أوجه التباين الاجتماعيّ والحقوقيّ بين المرأة والرجل، والصفة البارزة لأوجه التباين هذه أنّه لا صلة للتفاوت بالتقييم المعنويّ، أو لا أقلّ لا يمكن أن يُفهم من النصوص الدينيّة وجود مثل هذا الارتباط، بل على العكس من ذلك يمكن إقامة شواهد عديدة على تساوي نموذج الذكورة والأنوثة المنشود من حيث القيمة المعنويّة في الإسلام، مع قطع النظر عن الاختلافات الظاهريّة بين الأنموذجين.

ج) تنقسم الفوارق الاجتماعيّة والحقوقيّة بين المرأة والرجل التي

كانت محطّ قبول الإسلام من حيث إمكان التوجيه والدفاع العقلانيّ إلى ثلاث طوائف:

1 ـ فوارق في منتهى الوضوح في صلتها بالاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، نحو اختلاف المرأة والرجل في حقّ تأمين الغريزة الجنسيّة، وتمايز البنت والولد في سنّ البلوغ القانونيّة، والتمايز بين المرأة والرجل تجاه وظيفة المشاركة في الحرب.

2 ـ فوارق مفتقرة إلى الوضوح التامّ من حيث مدى الارتباط بالاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، ولكن لا أقلّ يتسنّى فهمها كنحوٍ من أنحاء الارتباط غير المباشر، وذلك من قبيل تفاوت المرأة والرجل في حقّ إدارة الأسرة، وتفاوتهما في قبول الأدوار الاجتماعيّة كدور العمل ودور القيادة.

3 ـ فوارق يشقّ فهم الرابط بينها وبين الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة، مثل التباين بين المرأة والرجل في بعض فروض مسألة الشهادة.

ومن جهة أخرى، يمكن الحديث عن ثلاثة خطوط استدلاليّة أساس في توجيه الاختلافات الاجتماعيّة والحقوقيّة بين المرأة والرجل توجيهاً عقلانيّاً، وذلك بحسب ترتيب الطوائف الثلاث الآنفة:

1. الاستناد إلى الاختلافات الجنسيّة الطبيعيّة.

2. الاستناد إلى الوظائف الإيجابيّة للاختلافات المذكورة على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ، نظير توفير الأرضيّة المناسبة للإشباع الغرائز الجنسيّة والعاطفيّة للأزواج، وتربية الأطفال تربية صحيحة وسليمة، وإيجاد مجتمع سليم يرفل بالأخلاق العالية.

3. الاستناد إلى التعبّد أمام حكم الشارع، وهذا وإن كان يعني في ظاهره القبول بالحكم الشرعيّ بلا دليل، إلّا أنّه في الواقع قائم على ركائز عقلانيّة رصينة.

ومع الالتفات إلى هذا التناظر، يبدو أنّ الطريقة الثانية في الاستدلال، أي الاستناد إلى الوظائف، هي الأكثر استخداماً في توجيه التمايز بين المرأة والرجل توجيهاً عقلانيّاً؛ إذ إنّ هذه الطريقة ـ فضلاً عن توجيه الكمّ الكبير من الفوارق في الطائفة الثانية ـ يمكن أن تستخدَم في توجيه الاختلافات في الطائفة الأولى، ومن المحتمل الطائفة الثالثة أيضاً.

د) أيّدنا في معظم مباحث هذا الكتاب الآراء الفقهيّة المشهورة بصورة كلّيّة أو جزئيّة، ولكن كانت لنا في بعض الأبحاث تفسيرات خاصّة وآراء مستحدثة، فيمكن الإشارة على سبيل المثال إلى: حريّة الفتاة في اختيار الزوج، وحقّ تحديد الإنجاب، وإرث الزوجة من الأراضي والأملاك غير المنقولة والعقارات العائدة إلى الزوج، وسنّ بلوغ الفتاة.

مع صرف النظر عن مدى مقبوليّة هذه الآراء الفقهيّة الخاصّة، فإنّ النظرة الثانويّة إلى هذه الموارد تكشف عن نقطتين جوهريّتين في باب عوامل تطوير علم الفقه بصورة عامّة وفقه المرأة بصورة خاصّة:

النقطة الأولى: القدرات والقابليّات الكامنة في الفقه باتّجاه التكامل من الداخل في ضوء الأوضاع الاجتماعيّة المتغيّرة ومقتضيات المجتمعات المعاصرة. والمقصود بـ «التكامل من الداخل» التقدّم القائم على قواعد وتوجيهات عامّة مستمدّة من النصوص الدينيّة ذاتها، ومثال

ذلك إعادة النظر في بعض فتاوى الفقهاء المتقدّمين استناداً إلى قاعدة نفي الضرر وقاعدة الاشتراط ضمن العقد، حيث أُشير إلى بعض مصاديقها في ثنايا بحوث الكتاب. ولا ريب في أنّ التأكيد على هذا النحو الخاصّ من التكامل يدلّ تلميحاً على رفض الآراء المنادية بضرورة إعادة بناء الفقه على أساس نوعٍ من «التكامل من الخارج» (مواءمة الفقه مع المتغيّرات الاجتماعيّة وفقاً للمعايير الخارجة عن الإطار الدينيّ فقط)، متغافلةً عن أنّ هذا التوجّه يؤدّي إلى هدم صرح الفقه بدلاً من تقدّمه وتكامله.

النقطة الثانية: إمكان إعادة النظر الفقهيّ في بعض الموارد الخاصّة الذي قد ينطلق من التأمّل الفقهيّ المتعارف في دلالة الروايات أو سندها، ومن أمثلته في هذا الكتاب ما ورد في بحث إرث الزوجة وسنّ بلوغ الفتاة.

والظاهر أنّ العلماء والقائمين على وضع الخطوط العريضة لسياسة النظام الإسلاميّ في مجال الأبحاث الجنسيّة إذا ما عادوا إلى الإسلام الأصيل، وعمدوا إلى الإبداع في التنظير، وقاموا بتصميم أنموذج عملٍ متقنٍ، من خلال الانتهال من نبع المعرفة الصافي، بدلاً من التماهي مع نظرائهم الغربيّين، ومحاكاتهم في تقييم المسائل في هذا الباب بمعايير إلحاديّة متنوّعة، لا سيّما معايير الحركة النسويّة، فسوف لن يمضي زمن طويل حتّى نشهد تحوّل النسق الإسلاميّ في المجال الجنسيّ إلى أسوةٍ يحتذي بها العالم أجمع، فلا تستهوي النساء فحسب، بل تجذب إليها جميع الخائبين والقانطين من المذاهب الفكريّة القائمة المنحرفة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين
وصلّى الله على محمّدٍ وآله الطاهرين

الملاحق

الأبحاث الفقهيّة

[1]

النظر إلى زوجة المستقبل

من جملة الاستثناءات التي ذكرها الفقهاء لقاعدة حرمة النظر إلى الجنس المخالف[1]، نظر الرجل إلى المرأة الأجنبيّة التي ينوي الزواج منها مستقبلاً. ولم يختلف الفقهاء في أصل هذا الموضوع لوجود

---

(1) إنّ موضوع النظر إلى الجنس المخالف من الموضوعات الدينيّة الهامّة، إذ وردت آيات وروايات جمّة حول ضوابطه وشروطه واستثناءاته، وقد أُفيض الحديث عن حيثيّات هذا الموضوع في النصوص الدينيّة المختلفة. والقاعدة العامّة في الإسلام هي حرمة كلّ أشكال النظر بشهوةٍ وتلذّذ إلى الجنس المخالف، وكذلك كل نحوٍ من النظر المؤدّي إلى ارتكاب الفرد للمعصية المعبّر عنه بالريبة. وأمّا النظر الاعتيادي إلى الجنس المخالف الفاقد لهذين الشرطين (الشهوة والريبة)، فإن كان هذا النظر من الرجل إلى المرأة يوجد قولين أساسين بين الفقهاء: فذهب جماعة منهم إلى الحرمة مطلقاً، واستثنى جماعة آخرون النظر إلى الوجه والكفّين، فقالوا بإباحته؛ وإن كان النظر من المرأة إلى الرجل فثمّة قولان فقهيّان رئيسان أيضاً: فأكّد جماعة على مطلق حرمة النظر إلى الرجل الأجنبيّ، وقال آخرون باستثناء الوجه والرأس والرقبة ممّا اعتاد الرجل على إظهاره وعدم ستره (انظر: **العروة الوثقى**، ج 5، ص 487).

روايات كثيرة دالّة على هذا الحكم الشرعيّ[1]، غاية الأمر كانت لهم آراء متفاوتة بشأن حدود هذا النظر[2]. لكنّ المهمّ في هذا البحث هو دراسة وتقييم فتوى عدد من الفقهاء الذين ذهبوا إلى الحرمة في عكس هذه المسألة، أي نظر المرأة إلى الرجل الذي يريد أن يتزوّجها[3]. والدليل الفقهيّ لهذه الفتوى أنّه ـ خلافاً لنظر الرجل إلى المرأة الذي ثبت بموجب عدد كبير من الروايات ـ لم يرد دليل شرعيّ من آية أو رواية لإثبات جواز نظر المرأة إلى هذا الرجل، ولا يمكن قياس نظر المرأة إلى نظر الرجل وإثبات الجواز في الأوّل لحرمة القياس في الفقه الشيعيّ؛ ومن هنا، لا يجوز للمرأة النظر إلى الرجل الذي تريد الزواج منه بموجب الأدلّة العامّة لحرمة النظر إلى الجنس المخالف.

إلاّ أنّ عدداً آخر من الفقهاء قالوا بعدم التفاوت بين الرجل والمرأة، وذهبوا إلى ثبوت جواز النظر في الطرفين[4]. واستدلّ هذا الفريق من العلماء على ذلك بأنّ قياس المرأة على الرجل في هذه المسألة ليس من باب القياس الظنّيّ الباطل، بل من باب قياس الأولويّة القطعيّة؛ فلمّا كان الشارع المقدّس لا يرغب في أن يشعر الزوج بالضرر الماليّ عند دفع

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 36 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 59 ـ 61. وقد عبّرت بعض الروايات بالقول: **«لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوّجها»**.

(2) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 1، الدرس 10، ص 1.

(3) انظر: الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، ج 5، ص 485؛ الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 17.

(4) انظر: الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، ج 5، ص 485؛ الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 17؛ شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 1، الدرس 21، ص 3.

الصداق؛ ولذا سمح له بالنظر إلى المرأة قبل إجراء العقد، فهو بطريق أولى لا يرضى أن تلقي المرأة نفسها من دون أيّ تمحيصٍ في أحضان زوجٍ لم يُسمح لها النظر إليه قبل الزواج، خاصّة مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الزوج يمكنه الانفصال عن زوجته بواسطة الطلاق إن لم تعجبه بعد الزواج، بينما لا يحقّ للمرأة الطلاق أيضاً، فيتحتّم عليها تحمّل الزوج إلى آخر حياتها حتّى وإن لم يعجبها. بناءً على ذلك، يثبت جواز نظر المرأة إلى الرجل قطعاً، ولا يمكن التمييز بين المرأة والرجل في هذه المسألة بلا شكّ.

يشار إلى أنّ هذا النزاع لا يجري إلّا على قول بعض الفقهاء الذين حرّموا نظر المرأة إلى الرجل الأجنبيّ بصورةٍ مطلقةٍ في عموم بحث النظر إلى الجنس المخالف؛ فلا محلّ له على الرأي الأقوى الذي ذهب إليه معظم الفقهاء من جواز النظر إلى المواضع الاعتياديّة الظاهرة من الرجل عادةً، كالرأس والوجه والرقبة والكفّين؛ إذ لا خصوصيّة لزمن الخطوبة، فيجوز للمرأة أن تنظر إلى الرجل في الأزمنة الأخرى أيضاً، شريطة عدم قصد التلذّذ والريبة.

[2]

حقّ الفتاة في اختيار الزوج

ورد في النصوص الدينيّة أحاديث كثيرة حول حقّ الفتاة في اختيار زوج المستقبل، وحيث إنّ تلك الأحاديث ذات الأسانيد الصحيحة غالباً متعارضة بدواً، سنقسّمها إلى عدّة طوائف، ومن ثمّ نحاول الوصول إلى النتيجة المطلوبة من خلال الجمع بين مضامينها المختلفة.

الطائفة الأولى: هي الأحاديث المؤكّدة على استقلال البنت الباكر

في الزواج. ومن بين هذه الطائفة من الروايات، صرّحت رواية **سعدان بن مسلم**[1] فقط ـ التي كانت موضعاً للنقاش بسبب احتمال الإرسال في سندها[2] ـ باستقلال الباكر في التزويج؛ لكنّ مفاد عددٍ من الأحاديث الأخرى[3] استقلال المرأة المالكة لأمورها الاجتماعيّة وخاصّة شؤونها الماليّة، وفي المقابل فإنّ الفتاة التابعة لغيرها في أداء تلك الأمور جرّاء عدم الرشد الاجتماعيّ الكافي تعدّ فاقدةً للاستقلال. فعلى سبيل المثال، ورد في رواية زرارة: «**إذا كانت المرأة مالكة أمرها، تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت، فإنّ أمرها جايز تزوج إن شاءت بغير إذن وليّها، وإن لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلّا** بأمر وليّها»[4]. وعلى هذا الأساس، وافق عدد كبير من الفقهاء على استقلال البنت الباكر الرشيدة، في حين احتمل بعض آخر أنّ التعبير بـ «مالكة أمرها» في هذه الروايات ربّما يشير إلى الثيّب؛ فلا يمكن إرادة استقلال الفتاة الباكر منها[5].

والظاهر أنّه على فرض ادّعاء إجمال هذا التعبير في بعض هذه الروايات، لا يمكن القبول بزعم الإجمال في خصوص رواية زرارة؛ لأنّ الإمام (ع) ذكر المعاملات الماليّة كتفسير لملك الأمر، وبيّن المقصود من ذلك. ومن هنا، لا مناص من الاعتراف بظهور هذه الرواية في

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 9 من أبواب عقد النكاح، ص 214، ح 4.
(2) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 11، الدرس 425، ص 4.
(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، ص 201، ح 1؛ ص 202، ح 7؛ ص 203، ح 8؛ ص 215، ح 6.
(4) المصدر نفسه، باب 9 من أبواب عقد النكاح، ص 215، ح 6.
(5) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 11، الدرس 424، ص 8.

استقلال الفتاة الباكر الرشيدة التي تنجز معاملاتها الماليّة وتمارس باقي نشاطاتها الاجتماعيّة بنفسها.

الطائفة الثانية: الأحاديث التي اشترطت زواج البنت برضاها، منها رواية **منصور بن حازم** التي قال فيها الإمام **أبو عبد الله الصادق** (ع): **«تُستأمر البكر وغيرها ولا تُنكح إلا بأمرها»**[1].

الطائفة الثالثة: تشتمل على الأحاديث التي علّقت صحّة النكاح على إذن الأب أو رضاه، نحو رواية **ابن يعفور** التي قال فيها الإمام **الصادق** (ع) **أيضاً**: **«لا تُنكح ذوات الآباء من الأبكار إلّا بإذن آبائهنّ»**[2].

الطائفة الرابعة: عبارة عن الأحاديث التي حكمت باستقلال الأب في تزويج الباكر من دون الحاجة إلى إذنٍ منها، وذلك من قبيل رواية **الحلبيّ** عن **أبي عبد الله** (ع) التي جاء فيها: في الجارية يزوّجها أبوها بغير رضى منها، قال: **«ليس لها مع أبيها أمر، إذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت كارهة»**[3].

ومن الواضح أنّ الطائفتين الأولى والثانية من هذه الطوائف الأربع ليس فقط لا تتقاطعان مع حريّة الفتيات في اختيار شريك الحياة، بل تؤيّدان هذا الأمر بمنتهى الشفافيّة. وأمّا بالنسبة إلى أحاديث الطائفتين

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، ص214، ح 1؛ وانظر كذلك: المصدر نفسه، ح 2.

(2) المصدر نفسه، ص 208، ح 5؛ وانظر كذلك: المصدر نفسه، ص 205، ح 1 و 2 و 5.

(3) المصدر نفسه، ص 215، ح 7؛ وانظر: المصدر نفسه، ص 202، ح 6؛ ص 203، ح 11؛ ص 204، ح 13؛ ص 205، ح 3؛ ص 208، ح 3 و 4؛ ص 214، ح 3؛ ص 215، ح 8.

الثالثة والرابعة التي يستشفّ من ظاهرهما سلب حريّة البنت في اختيار الزوج، فقد ذُكرت لها توجيهات عديدة لتتّفق مع الأوليين؛ أهمّها: قصور السند وعدم الجابر له، ومخالفتها لظواهر القرآن، وموافقتها لفتاوى علماء أهل السنّة وجريانها على مذاقهم، الأمر الذي يبعث على ترجيح الروايات المخالفة لها (الطائفتين الأولى والثانية)، بالإضافة إلى أنّها غير صريحة في المخالفة باعتبار احتمالها الأبكار اللاتي لم يحصل لهنّ رشد في أمر النكاح وإن بلغن بالعدد ورشدن في حفظ المال، وإمكان حملها على الجوانب الأخلاقيّة غير الإلزاميّة[1].

لكنّ أغلب هذه التوجيهات الخمسة على ما يبدو فاقدة للمتانة اللازمة؛ فلا وجه للإشكال السنديّ مع وجود بضعة أحاديث صحيحة السند في تينك الطائفتين. كما إنّ الآيات القرآنيّة التي اعتُبرت ظواهرها مخالفة لهذه الأحاديث[2] مختصّة بالثيّب، فأثبتت الاستقلال لها وحدها؛ ولذا فهي فاقدة للعموم أو الإطلاق الشامل للباكر المبحوث عنها هنا. ولا أصل لزعم موافقة هذه الأحاديث لفتاوى العامّة؛ إذ ذهبت معظم الأحاديث إلى التفصيل بين الباكر وغيرها، والحال أنّ علماء أهل السنّة لم يوافقوا على هذا التفصيل[3]. والتوجيه الخامس القاضي بحمل هذه الأحاديث على الجانب الأخلاقيّ لا ينسجم مع ظواهرها؛ لأنّها افترضت الباكر فاقدة للاختيار عند وجود الأب، واعتبرت تزويجه نافذاً حتّى بدون رضاها، كما حكمت بعدم لزوم حصول الأب على إذنٍ منها في التزويج.

---

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 29، ص 180 ـ 181.

(2) انظر: سورة البقرة: الآيات 230، 232، 234، 240.

(3) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 11، الدرس 430، ص 9.

نعم، التوجيه الرابع، أي تخصيص تلك الأحاديث بالأبكار ممّن لم يحصل لهنّ رشد في أمر النكاح، لا يخلو من قوّة الاستدلال إلى حدٍّ ما؛ ذلك أنّ أحاديث الطائفة الأولى، خصوصاً حديث زرارة، لها القابليّة على تخصيص الأحاديث الأخيرة. وعليه، فمقتضى الجمع العرفيّ بين هذه الأحاديث هو الحكم باستقلال الباكر الرشيدة المالكة لأمرها، المستقلّة في سائر أعمالها الاجتماعيّة والماليّة، وعدم استقلال الفتاة التابعة لغيرها في أداء تلك الأعمال. لكنّ السؤال المتبادر حول الفتاة الرشيدة والمستقلّة في أمرها هو: هل للأب أن يزوّج هذه الفتاة من دون إذنٍ منها، ليصار إلى الحكم باستقلال الأب والفتاة معاً؟

الجواب عن هذا السؤال موقوف على كيفيّة رفع التعارض بين أحاديث الطائفتين الثانية والرابعة؛ فإن قيل بتساقط كلا الطائفتين، فمقتضى أصل عدم ولاية الأب أن لا يكون قادراً على التزويج[1]. ولكن ثمّة احتمال آخر قوّاه بعضٌ، وهو ترجيح أحاديث الطائفة الرابعة وحمل أحاديث الطائفة الثانية على استحباب كسب رضا الفتاة، وإذا ما حُملت على الوجوب يكون الأب خارجاً عن دائرة شمولها[2]، وبحسب هذا الاحتمال يكون للأب الحقّ في تزويج ابنته الباكر حتّى مع عدم رضاها، كما إنّ عدداً كبيراً من الفقهاء لم يوافقوا على أصل الاستدلال الآنف (التخصيص)، مشترطين رضا الأب في صحّة نكاح الأبكار كافّة، سواء الرشيدة منهنّ أم غيرها.

---

(1) أصل عدم الولاية أصل لفظيّ مستفاد من العمومات، لا أصل عمليّ ليُناقَش فيه حينئذٍ بتقديم استصحاب الولاية أوان الطفولة، بالإضافة إلى أنّ جريان هكذا استصحاب محلّ إشكال.

(2) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 11، الدرس 430، ص 16 ـ 17.

والآن، يطرح السؤال التالي نفسه: هل يلزم من القولين الفقهيّين الأخيرين القبول بنحوٍ من التمييز الجنسيّ ضدّ الفتيات، أم وضع المقنّن الإسلاميّ تدابير للحيلولة دون تعرّض البنات إلى الظلم؟ والجواب: إنّ فتاوى الفقهاء دالّة بوضوح على أنّ حقّ الأب أو الجدّ من قبله في تزويج الباكر مشروط برعاية مصالح الفتاة؛ فلو أراد أحدهما تزويجها بما فيه مفسدة لها، يسقط عندئذٍ حقّه في الولاية، ولا يُعتنى برأيه وإذنه في التزويج[1]، وكذا لو عضلها أو منعها من الزواج من الكفؤ لها شرعاً وعرفاً مع ميلها له. وأخيراً، فإنّ قاعدة نفي الضرر ـ المعوَّل عليها في بحث روايات هذا البحث والتي سنبيّن معناها في الملحق الثالث ـ تنفي الولاية عن الفتاة على فرض الإضرار بها.

[3]

قاعدة نفي الضَّرر

إنّ قاعدة «**لا ضَرر ولا ضِرار**» الفقهيّة كانت موضع بحث ونقاش عريض وجدل واسع بين الفقهاء، فكلٌّ أدلى في هذا الموضوع بدلوه حتّى ذُكرت فيها أقوال كثيرة، أُشير إليها في الكتب ورسائل البحث الكثيرة. ولسنا هنا بصدد استعراض الأقوال ودراستها دراسةً تفصيليّةً، بل سنشير إليها في هذا الكتاب من حيث أهميّتها ككلّ وفي الشطر الثاني من القاعدة على وجه الخصوص «لا ضِرار»؛ لبيان مدى تأثيرها على بعض الاستنتاجات في الكتاب.

---

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 29، ص 183 ـ 184؛ الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 2، ص 254.

ويبدو لكاتب هذه السطور أنّ التفسير الأكثر قبولاً لهذه الجملة إلى يومنا هذا هو تفسير الفقيه المعاصر آية الله **السيستاني**، وإن أمكنت المناقشة في الجمع بين تفسيره لجملة «لا ضِرار» والتفسير الذي اختاره لعبارة «لا ضَرر» (نفي جعل الحكم الضرريّ الذي اختاره مشهور الفقهاء أيضاً)، بسبب بُعده عن الفهم العرفيّ؛ لأنّ المفهوم من موارد تطبيق هذه القاعدة في الروايات أنّه لا ينبغي تفسير هاتين الجملتين بمعنيين متفاوتين تماماً واعتبارهما متعلّقين بموضوعين متباينين، مثلما ادّعى سماحته، بل كلاهما ناظران إلى موضوع الإضرار بالغير، مع فارق أنّ عبارة «لا ضَرر» مرتبطة بالإضرار غير العمديّ و «لا ضِرار» متعلّقة بالإضرار المتعمّد. وبقطع النظر عن هذا الإشكال، نتقل رأيه في معنى الجملة الثانية نصّاً لتعميم الفائدة:

الضرار هو الإضرار المتكرّر أو المستمرّ... فإذا نُهي عنه كما في جملة من الآيات[1] فهو ظاهر في النهي التحريميّ زجراً للمكلفين عن هذا العمل، كما هو واضح. وإذا نُفي كما في هذا الحديث، فإنّه يدلّ على التسبيب إلى عدم تحقّق هذا العمل وذلك من خلال ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة. وهذا الحكم يستبطن الوعيد على الفعل، ويترتّب عليه بحسب القانون الجزائي الشرعي:

أوّلاً: العذاب الأخروي في عالم الآخرة.

---

(1) انظر على سبيل المثال: سورة البقرة: الآيتان 233 و 282؛ سورة الطلاق: الآية 6.

وثانياً: العقوبة الدنيويّة بالتعزير ونحوه حسب رأى وليّ الأمر بالحدود المستفادة من الأدلّة الشرعيّة.

وثالثاً: الضمان في موارد الإتلاف وكون الشيء المتلَف ذا ماليّة لدى العقلاء.

الأمر الثاني: تشريع اتّخاذ وسائل مانعة عن تحقّقه خارجاً، وذلك من قبيل تجويز إزالة وسيلة الضرر وهدمها إذا لم يمكن منع إيقاعه إلّا بذلك، كالأمر بإحراق مسجد ضرار، والحكم بقلع نخلة سمرة ونحو ذلك. وهذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثة:

1 ـ قانون النهي عن المنكر، فإنّ للنهي مراتب متعدّدة... ولا تصل النوبة إلى مرحلة أشدّ إلّا بعد تعذّر المرحلة السابقة عليها، أو عدم تأثيرها في الكفّ عن المنكر.

2 ـ قانون تحقيق العدالة الاجتماعيّة بين الناس، وهذا من شؤون الولاية في الأمور العامّة الثابتة للنبيّ (ص) وأئمّة الهدى(ع)، والفقهاء في عصر الغيبة؛ إذ لا بدّ من العدالة في حفظ النظام.

3 ـ حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الإضرار حكماً قضائياً من قبل الوالي بعد رجوع المتخاصمين إليه...

ويلاحَظ أنّ ولاية اتّخاذ وسيلة إجرائيّة لمنع الإضرار، إنّما هي للحاكم الشرعي دون عامّة المسلمين، أمّا على القانونين الأخيرين فالأمر واضح؛ لأنّ تحقيق العدل وحماية القضاء إنّما هو من وظيفة الحاكم المتصدّي للحكومة والقضاء، وأما على القانون الأوّل فلأنّ

المختار أنّ ولاية النهي عن المنكر فيما كان بالإضرار بالفاعل نفساً أو مالاً تختصّ بالحاكم الشرعي . . . .

الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعة لموضوع الإضرار من قبيل جعل حقّ الشفعة لرفع الشركة، التي هي موضوع لإضرار الشريك[1].

[4]

إمكان فسخ نكاح الطفل

مع صرف النظر عن مشروعيّة نكاح الطفل، بحث الفقهاء في إمكان فسخ عقد النكاح من قبل البنت أو الولد بعد البلوغ، وما يهمّنا في هذا البحث من الزاوية الجنسيّة الالتفات إلى نقطتين: الأولى، فتوى بعض الفقهاء كالشيخ **الطوسي** (رحمه الله) الذي ذهب إلى التمييز بين البنت والولد في هذه المسألة، فأثبت له حقّ فسخ النكاح بعد البلوغ، ولم يثبت مثل هذا الحقّ للبنت[2]. الثانية، قول مشهور الفقهاء الذين لم يفرّقوا بين البنت والولد في عدم ثبوت حقّ الفسخ لأحدٍ منهم؛ لكنّهم يذهبون إلى حقّ الولد في الطلاق بعد بلوغه سنّ الرشد بحسب القواعد، كما يرون أنّ مهر مثل هذا النكاح على الأبّ بموجب عددٍ من الروايات الخاصّة[3]. وهذا في الحقيقة يعني أنّ للولد حقّ الطلاق، وأنّه لا يتحمّل التكاليف الماليّة عند إقدامه على الطلاق أيضاً؛ بينما ليس للبنت أيّ حقٍ في اتّخاذ قرارٍ ما بشأن هذا النكاح.

---

(1) السيستاني، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 149 ـ 151.

(2) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 11، الدرس 442، ص 3.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 6 من أبواب عقد النكاح، ص 209، ح 8؛ ج 17، باب 11 من أبواب ميراث الأزواج، ص 527.

ومع ذلك، فإنّ الروايات النافية لحقّ البنت في الفسخ[1] أو حقّ الولد والبنت فيه[2] متعارضة مع بعض الروايات المثبتة لحقّ الفسخ[3]، وتوجيهات من قبيل أنّ إعراض المشهور كافٍ في إلغاء روايات الطائفة الثانية لا تبدو مقنعة. وفي النتيجة، وكما صرّح عدد من الفقهاء، يتعذّر استفادة هذا الحكم من الروايات، ولا بدّ من الاحتياط في المسألة[4]، والاحتياط فيها يستلزم إحراز موافقة البنت بعد البلوغ، واللجوء إلى الطلاق بدل الفسخ على فرض عدم قبولها. هذا، فضلاً عن إمكان طرح النقطة المذكورة في نهاية البحث السابق في هذا البحث أيضاً، فيتسنّى الحديث عن احتمال قابليّة فسخ مثل هذا النكاح في العصر الحالي باعتبار أيلولتها إلى الضرر والمفسدة، ومن الواضح أنّ الحكم بجواز الفسخ في هذه الحالة يدور مدار تحقّق عنوان الضرر أو المفسدة، بمعنى ثبوت لزوم العقد عند عدم الضرر أو المفسدة.

---

(1) نحو رواية: سألت أبا عبد الله (ع) عن الجارية الصغيرة يزوّجها أبوها، لها أمرٌ إذا بلغت؟ قال: «**لا، ليس لها مع أبيها أمرٌ**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 6 من أبواب عقد النكاح، ص 208، ح 3؛ و انظر كذلك ح 1 و 7).

(2) كما في رواية: قلت: فإن كان أبوها هو الذي زوّجها قبل أن تدرك؟ قال: «**يجوز عليها تزويج الأب ويجوز على الغلام [غير البالغ] والمهر على الأب للجارية**» (المصدر نفسه، ج 17، ص 517).

(3) نحو رواية: سألت أبا جعفر (ع) عن الصبيّ يزوَّج الصبيّة، قال: «**إن كان أبواهما اللذان زوّجاهما فنعم جائز، ولكن لهما الخيار إذا أدركا، فإن رضيا بعد ذلك فإنّ المهر على الأب**» (المصدر نفسه، ج 14، ص 209، ح 8؛ وانظر كذلك: ح 9.

(4) انظر: العاملي، **نهاية المرام**، ج 1، ص 65 ـ 67؛ الخوئي، **كتاب النكاح**، ج 2، ص 278.

[5]

تعدّد الأزواج مندوب أم مكروه؟

لا شكّ في جواز ومشروعيّة تعدّد الأزواج في الإسلام، وقد تسالم جميع الفقهاء والمفسّرين المسلمين على جواز التعدّد؛ ولكن يوجد قولان حول رجحانه وندبه أو عدم رجحانه: فذهب جماعة إلى رجحان الزوجة الواحدة، وقال آخرون باستحباب التعدّد. فبحسب القول الأوّل تعدّد الأزواج في حدّ ذاته ليس بالأمر المندوب، وإنّما اكتسب شرعيّته من الضرورات الاجتماعيّة، ومن الفقهاء القائلين بهذا القول يمكن الإشارة إلى الشيخ **الطوسي** (رحمه الله) الذي ذهب إلى استحباب اقتصار الرجل على زوجةٍ واحدةٍ[1]، كما يُفهم من عبارة المحقّق **الأردبيلي** (رحمه الله) أنّه لم يعثر على دليلٍ على الندب إلى تعدّد الأزواج[2]، ومن بين الفقهاء المعاصرين أيضاً صرّح الأستاذ الشهيد **مطهّري** برجحان الزوجة الواحدة[3].

أمّا القول الثاني فقد تبنّاه عدد من الفقهاء اعتماداً على إطلاق روايات استحباب الزواج، والتأسّي بسيرة الأئمّة المعصومين(ع)، وأدلّة من قبيل استحباب تكثير النسل وزيادة الأمّة الإسلاميّة[4]. بيد أنّ الدليلين الأخيرين لا ينهضان لإثبات المدّعى؛ لأنّ السيرة العمليّة للأئمّة

---

(1) الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج 6، ص 4.

(2) المقدّس الأردبيلي، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 509.

(3) مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 423؛ يادداشت هاى استاد مطهرى (مذكّرات الأستاذ مطهري)، ج 5، ص 130.

(4) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 29، ص 35؛ الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، ج 5، ص 475؛ شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 1، الدرس 3، ص 6.

المعصومين في حدّ ذاتها لا تثبت أكثر من أصل الجواز، كما إنّ استحباب تكثير النسل ـ على فرض الثبوت بصورةٍ مطلقةٍ ـ غير مستلزم لرجحان تعدّد الأزواج؛ لأنّه من غير المعلوم كون التوصية الواردة في الروايات في باب تكثير النسل خطاباً فردياً لكلّ رجلٍ، ليتسنّى الخلوص منها إلى استحباب الحصول على أكبر عددٍ ممكنٍ من الأبناء عن طريق الزواج بأكبر عددٍ متاحٍ من الزوجات، وإنّما من المحتمل أن يكون خطاباً جماعيّاً موجّهاً إلى عموم المسلمين الأعمّ من الرجال والنساء، ومن الواضح أنّ المرأة ذات قابليّة محدودة في الإنجاب، فلا يزداد عدد أبنائها بزيادة الزوجات.

أو فقل بعبارةٍ مغايرةٍ: زواج الرجل بأكثر من امرأة يرفع نسبة أبنائه المحتملين، في حين أنّ عدد الأولاد المحتملين للمرأة ثابت دائماً، ولا تأثير لتعدّد الأزواج أو عدمه على ذلك، أي سواء كانت زوجة أولى لزيد أم زوجة ثانية لعمرو؛ لذا فغاية ما يمكن استظهاره من هذه الروايات كراهة أن تبقى المرأة القادرة على الإنجاب من دون نكاح، ولا يخفى البون الشاسع بين هذا الأمر وبين استحباب تعدّد الأزواج. وبناءً على ذلك، يبدو أنّ الروايات المشار إليها ليست ناظرة إلى تعدّد الأزواج، وإنّما الغرض منها مجرّد الحثّ على الزواج والتناسل. وإذا ما ذهب جماعة إلى عدم تماميّة هذا الجواب، واعتبروا الندب إلى تكثير النسل دليلاً على استحباب تعدّد الزوجات، فإنّ هذا الاستدلال يواجه إشكالاً آخر، سنبيّنه في السطور القادمة.

نعم، الدليل الأوّل، أي إطلاق روايات استحباب النكاح، لا يخلو من قوّة، وهو ممّا يمكن الاستناد إليه في هذا المجال؛ وعلى هذا الأساس، يصحّ كوجهٍ وجيهٍ لدعوى استحباب الزواج المتعدّد، غير أنّه

بحاجةٍ إلى مناقشة؛ لأنّ اقتران تعدّد الأزواج بعناوين شرعيّةٍ مبغوضةٍ ضمن أوضاع فرديّةٍ أو مكانيّةٍ أو زمانيّةٍ خاصّةٍ، يبعث على القول بكراهته أحياناً بعنوانٍ ثانويٍّ[1]. فمثلاً، لمّا يصل الزواج المتعدّد إلى حدٍّ من القبح الاجتماعيّ في بعض الأوضاع والظروف بحيث لا تطيقه جلّ النساء وترجّح الطلاق بما ينطوي على مشاكل عويصة على هذا الزواج، كيف يتسنّى ادّعاء استحبابه وهو مؤدٍّ إلى أبغض الحلال الشرعيّ (الطلاق) أو لا أقلّ إحداث إرباكٍ في الأسرة؟!

وطبقاً للبيان الأخير الذي يُلحق مسألة الزواج المتعدّد بباب تزاحم الأحكام بدلاً من باب تعارض الأدلّة[2]، ترجح الكراهة الغيريّة للزواج

---

(1) ربّما يُستدلّ على إثبات كراهة تعدّد الأزواج برواية افتُرض فيها صحّة تعلّق نذر الزوج بالامتناع عن طلاق الزوجة وعدم الزواج عليها، حيث ورد: عن عبدٍ صالح (ع)، قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة ثمّ طلّقها فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبت عليه إلاّ أن يجعل لله عليه أن لا يطلّقها ولا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك، ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: «**بئس ما صنع... قل له: فليفِ للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله (ص) قال: المؤمنون عند شروطهم**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 20 من أبواب المهور، ص 30). والحال أنّه يُفترض في القواعد الفقهيّة أن يكون متعلّق النذر أمراً سائغاً أو مستحبّاً شرعاً، وهذا يثبت أنّ الزواج المتعدّد مبغوض شرعاً، ويستحبّ تركه. فإذا وافقنا على دلالة هذه الرواية يتمّ تقييد إطلاق روايات استحباب النكاح، ويختصّ هذا الإطلاق بموارد النكاح الأوّل؛ لكنّ دلالة هذه الرواية غير تامّة بسبب بعض الإشكالات في مفادها والغموض الذي يكتنفها، نحو أنّ الرواية أشارت إلى موضوعين مستقلّين هما النذر وشرط الامتناع عن الزواج المتعدّد، وما افتُرض صحّته في كلام الإمام هو الشرط ضمن العقد، وأمّا صحّة نذر الزوج فلا يستفاد من الرواية. ثمّ كيف يمكن الحديث عن الكراهة الذاتيّة للزواج المتعدّد وهو أمر مسلّم وواضح في سيرة النبيّ الكريم (ص) والأئمّة المعصومين (ع)؟!

(2) في باب التعارض يكون أحد الدليلين المتعارضين فقط كاشفاً عن الحكم الشرعيّ الواقعيّ، بينما في باب التزاحم نكون أمام حكمين شرعيّين واقعيّين، يتنجّز أحدهما فقط لعدم القدرة على إطاعتهما معاً.

المتعدّد على استحبابه النفسيّ؛ لأنّ الروايات تبيّن بوضوحٍ أنّ مفسدة الطلاق بنظر الإسلام أكثر أهميّةً من مصلحة الزواج المتعدّد. وفي ضوء هذا البيان أيضاً، يمكن تبرير تعدّد أزواج النبيّ الأكرم (ص) والأئمّة المعصومين(ع)؛ إذ اعتماداً على الشواهد التاريخيّة يتسنّى إثبات أنّ ظاهرة تعدّد الأزواج متلائمة تماماً أو نسبيّاً مع الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة للعصور السالفة ومنها عصر صدر الإسلام، فلا ينجم عنها التحدّيات والإشكاليّات المعاصرة. والنتيجة الثالثة المترتّبة على هذا البيان هي أنّه كلّما انعدم الحكم المزاحم، أي الكراهة، كما في فرض رضا الزوجة الأولى، أو كان ملاك الاستحباب أقوى وأهمّ من ملاك الكراهة، كما لو كانت الزوجة الأولى غير قادرة على إشباع الغريزة الجنسيّة لزوجها لدواعٍ معيّنة، يتنجّز عندئذٍ استحباب الزواج المتعدّد[1].

ومع هذا كلّه، إن قيل: من الممكن أن يؤدّي قبح تعدّد الأزواج اجتماعيّاً في بعض الأوضاع الخاصّة إلى القول ببغضه من قبل الشارع، فلا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام تأييد مثل هذه الأوضاع أو توجيهها؛

---

(1) من الجدير بالذكر أنّ الزواج المؤقّت في الإسلام أيضاً ربّما يكون مثاراً للبحث والنقاش من الناحية الجنسيّة من حيث تشريعه لتعدّد زوجات الرجل وعدم تشريع تعدّد أزواج المرأة؛ ولكن فضلاً عن جريان النقاط الأساس في بحث تعدّد الأزواج، أي الضرورات الاجتماعيّة والاشتراط ضمن العقد وتزاحم الاستحباب والكراهة، في هذا المجال أيضاً، تؤكّد الأدلّة الروائيّة المتوافرة على أنّ استحباب الزواج المؤقّت بالعنوان الأوّلي ناظر إلى الرجال غير المتزوّجين والبعيدين عن أزواجهم فقط. ومع ذلك، لا يخفى أنّه جرى الحثّ على هذا النحو من الزواج من باب إحياء سنّة النبيّ (ص) والتصدّي لبدعة تحريمه من قبل الخليفة الثاني، فيكون حكماً ثانويّاً تابعاً للمقتضيات الزمكانيّة المتفاوتة (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 2 و 5 من أبواب المتعة، ص 442 ـ 444 و449 ـ 450؛ وكذلك: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، الباب الثاني وخاصّة ص 82).

لأنّ الوضع الطبيعيّ يفرض التعامل مع هذا الموضوع من دون إفراطٍ أو تفريطٍ، وأن يحلّ تعدّد الأزواج في موضعه المناسب باعتباره طريقاً لحلّ بعض المشاكل الفرديّة والاجتماعيّة. وبناءً على ذلك، يجب اللجوء إلى الأدوات الثقافيّة لمواجهة تضخيم المشاكل الناجمة عن تعدّد الأزواج من جهةٍ والعمل على الحدّ من مشاكله الواقعيّة من جهةٍ أخرى.

[6]

حقّ الزوجة الجنسيّ على الزوج

ثمّة شواهد عديدة في باب الفقه دالّة على حقّ الزوجة الجنسيّ على الزوج، ويمكن تقسيم هذه الشواهد إلى مراحل ثلاث:

في المرحلة الأولى، نصادف شواهد في النصوص الدينيّة مؤيّدة لحقّ النساء الجنسيّ إجمالاً ومن دون خوضٍ في تفاصيل حدود ذلك الحدّ، ومن بين تلك الشواهد يمكن الإشارة إلى مجموعة روايات تحدّثت عن لزوم النظر قضائيّاً في شكوى المرأة بشأن حرمانها الجنسيّ بسبب عجز الزوج عن مقاربتها أو إحجامه عن ذلك. وبحسب هذه الطائفة من الروايات لا بدّ للزوج من تبرئة نفسه من هذه الاتّهامات وذلك بأن يحلف على أنّه يمسّها[1]، ولا حاجة إلى الإشارة إلى أنّ النظر في طلب المرأة يعني قبول حقّها الجنسيّ. وفي روايات أخرى ورد إجمالاً

---

(1) ورد في إحدى هذه الروايات المعتدّ بسندها: «**إنّ علياً (ع) سئل عن المرأة تزعم أنّ زوجها لا يمسّها، ويزعم أنّه يمسّها. قال: يحلف ثمّ يُترك**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 13 من أبواب الإيلاء، ص 547)، وجاء هذا المضمون في رواية أخرى أيضاً، انظر: المصدر نفسه، ج 14، باب 15 من أبواب العيوب والتدليس، ص 613.

التأكيد على وجوب أن يشبع الزوج الحاجة الجنسيّة لزوجته، فروي في هذا الخصوص: **سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يهجر امرأته من غير طلاقٍ ولا يمينٍ سنةً فلا يأتي فراشه، قال: «ليأتِ أهلَهُ»**[1]. وفي رواية أخرى، وبغضّ النظر عن ضعف سندها، جرى التأكيد على أنّ مسؤوليّة انحراف المرأة المتزوّجة تقع على عاتق زوجها إن كان الانحراف ناشئاً من تقصيره في إشباع غريزتها الجنسيّة[2].

وفي المرحلة الثانية، تتكشّف حدود الحقّ الجنسيّ للزوجة بمعونة رواياتٍ أخرى؛ فالمتحصّل من الروايات والذي وافق عليه أغلب علماء التشيّع هو أنّه لا ينبغي للزوج أن يهجر زوجته ويترك مضاجعتها لأكثر من أربعة أشهر من دون عذرٍ شرعيٍّ؛ إذ ورد في إحدى الروايات التي تعدّ أساساً لهذا الحكم: **عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن الرضا (ع)، أنّه سأله عن الرجل تكون عنده المرأة الشابّة، فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها، ليس يريد الإضرار بها، يكون لهم مصيبة، يكون في ذلك آثماً؟ قال: «إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك»**[3]. وفي روايات أخرى، تمّ تعيين الأربعة أشهر كحدٍّ أقصى لتلبية حاجة المرأة الجنسيّة؛ لكنّها تعتبر مؤيّداً لما ذُكر لضعف السند أو قصور الدلالة، منها ما ورد في الإيلاء[4]إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حقّ في

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، باب 1 من أبواب الإيلاء، ص 535.

(2) نصّ الرواية: عن أبي عبد الله (ع)، قال: **«من جمع من النساء ما لا ينكح، فزنا منهنّ شيء فالإثم عليه»** (المصدر نفسه، ج 14، باب 71 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 100).

(3) المصدر نفسه، ج 14، باب 71 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 100.

(4) الإيلاء هو الحلف على ترك وطئ الزوجة إضراراً بها.

الأربعة أشهر، ولا إثم عليه في كفّه عنها في الأربعة أشهر، فإن مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسّها فسكتت ورضيت فهو في حلٍّ وسَعةٍ، فإن رفعت أمرها، قيل له: إمّا أن تفيء فتمسّها، وإمّا أن تطلّق»[1].

الإشكال الوارد على دلالة هذه الطائفة من الروايات هو احتمال اختصاصها بموارد الإيلاء والظهار؛ ولذا لا يمكن تعميم الحكم فيها على سائر الموارد الأخرى. ولكن مع ذلك، حُكم في روايات أخرى بأنّه لو اعتزل الزوج زوجته مغاضباً ومن دون أن يحلف، فللزوجة حينئذٍ أن ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعيّ بعد انقضاء أربعة أشهر، فتجرى بحقّه أحكام الإيلاء[2]. وبموجب هذه الرواية، يقوى احتمال شمول الموازد الأخرى بحدّ الأربعة أشهر، وإن تردّد بعض الفقهاء في استنباط قاعدة كلّيّة من هذه الرواية، محتملين اختصاصها بحالة الغضب[3].

وبحسب روايةٍ أخرى، اعتُبر غاية صبر المرأة عن الرجل أربعة أشهر[4]، وبقطع النظر عن ضعف السند في هذه الرواية، فإنّها أشارت إلى الحدّ الأكثر لصبر المرأة، ولم تنفِ حقّها الجنسيّ في الأقلّ من تلك المدّة (في غير صورة الإيلاء).

وكيف كان، يمكن الاطمئنان من مجموع الروايات المذكورة بأنّ الإسلام عيّن الأربعة أشهر كحدٍّ أقلّ لحقّ المرأة الجنسيّ؛ لأنّنا من جهةٍ

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 2 من أبواب الإيلاء، ص 536.

(2) فورد في رواية صحيحة السند: «**إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمينٍ أربعة أشهر، استعدت عليه، فإمّا أن يفيء وإمّا أن يطلّق**» (المصدر نفسه، باب 1 من أبواب الإيلاء، ص 535).

(3) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 5، الدرس 155، ص 7 ـ 9.

(4) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 30 من أبواب العِدَد، ص 425.

نعلم أنّ الإسلام وضع حدّاً لهذا الأمر، فينتفي احتمال عدم الحدّ، ومن جهةٍ ثانيةٍ لم يُشَر في النصوص الدينيّة إلى حدٍّ آخر مطلقاً. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ تعيين هذه المدّة بعنوان قاعدة قانونية لا يتنافى مع ما لو لم يكن حرمان المرأة الجنسيّ ناشئاً من تقصير الزوج في بعض الظروف الاستثنائيّة، فيُحجب هذا الحقّ عن المرأة لوجود مصالح أهمّ؛ ومن أمثلة تلك الظروف الاستثنائيّة عروض العجز الجنسيّ على الزوج بعد الزواج وكذلك حالة غياب وفقده الزوج، ففي هاتين الحالتين الخاصّتين يُغضى عن إشباع الغريزة الجنسيّة للمرأة لأجل تلك المصالح، من حيث احتمال تحسّن وضع الزوج العاجز بعد العلاج وكذلك احتمال العثور على الزوج المفقود؛ ما يعني أنّه نظراً إلى اهتمام الإسلام ببقاء الأسرة ومنعاً لانفراط عقدها، فقد وضع أحكاماً خاصّة في الفروض المختلفة لهذه المسألة مخالفةً للقاعدة المذكورة، نحو لزوم انتظار المرأة سنةً كاملةً بهدف علاج الزوج المصاب بالعجز الجنسيّ[1]، ولزوم انتظار زوجة المفقود أربع سنين لتبيّن مصيره[2].

وفي **المرحلة الثالثة**، نسلّط الضوء على آياتٍ وروايات دالّةٍ على قواعد كلّيّة حول تكاليف الزوج تجاه الزوجة، بما فيها التكاليف الجنسيّة أيضاً. وثمّة اقتضاءات متعدّدة للأدلّة التي استُند عليها أو من الممكن أن يُستند إليها في هذه المرحلة، فمقتضى بعضها أنّ الزوج مكلّف بتلبية حاجة زوجته الجنسيّة عندما تكون في معرض خطر الانزلاق إلى

(1) انظر في هذا المجال: الملحق السابع.

(2) انظر: الحرّ العاملي، ج 14، باب 44 من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ص 390؛ ج 15، باب 23 من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ص 389 ـ 390.

المعصية؛ وبعضٌ الآخر من الأدلّة يثبت معايير أوسع لوجوب إشباع الزوج لغريزة زوجته الجنسيّة، وهو أن يتسبّب هجر الزوج لزوجته بالضرر والمشقّة عليها، وإن لم يؤدِّ ذلك إلى ارتكابها المعصية؛ والأوسع من ذلك معيار مستفاد من أدلّة أخرى، وهو وجوب سدّ حاجة المرأة الجنسيّة بمجرّد ميلها إلى ذلك، وإن لم يتهدّدها خطر المعصية ولا وقوعها في الضرر والمشقّة. والآن نحاول بحث هذه الدلائل بصورةٍ مختصرةٍ:

ـ **أدلّة النهي عن المنكر**: ربّما يمكن الاستناد إلى أدلّة وجوب النهي عن المنكر، إذ يعتبر النهي العمليّ عن المنكر أحد مراتبها، ليُدّعى أنّه متى ما كانت المرأة أمام خطر ارتكاب معصية جنسيّة وجب على الزوج أن يهبّ لتفادي وقوع هذه المعصية عن طريق سدّ حاجتها الجنسيّة. بالإضافة إلى ذلك، يوجد آية قرآنيّة بشأن مسؤوليّة الزوج في منع الزوجة والأطفال من ارتكاب المعصية، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[1]. وفي هذا السياق أيضاً، يمكن الاستدلال بالبيان التالي: إنّ بعض المنكرات والموبقات قبيحة جدّاً بنظر الشارع إلى درجة أنّه لا يرضى بوقوعها تحت أيّ ظرفٍ، أي تبقى وظيفة منع وقوع تلك المنكرات ثابتة حتّى مع انعدام الأرضيّة العامّة للنهي عن المنكر، حيث يعدّ قتل النفس من أبرز الأمثلة على ذلك؛ لأنّه يجب منع ارتكاب القتل حتّى من الصبيّ والمجنون مع ارتفاع التكليف عنهما. وفي النتيجة، فإنّ وضع الزنا في خانة تلك المنكرات الخاصّة يثبت مسؤوليّة الزوج في تأمين الحاجة الجنسيّة لزوجته عند بروز خطر الوقوع في المعصية.

---

(1) سورة التحريم: الآية 6.

وبرغم تنوّع أوجه التقريب هذه، يبدو أن لا أحد من الوجوه الثلاثة المذكورة متّسماً بالإتقان اللازم؛ فأدلّة عموم النهي عن المنكر لا تقتضي أكثر من لزوم الحؤول دون تكرار المعصية أو منع ارتكاب الذنب المشارف على الوقوع قولاً أو فعلاً؛ فلا يستفاد من هذه الأدلّة أنّ الشخص مكلّف بتبديد عوامل ارتكاب المعصية قبل أوانها. ومع التنزّل والقول بثبوت مسؤوليّة الزوج في الحدّ من وقوع المنكر في مثل هذه المسألة، فإنّ أدلّة النهي عن المنكر لا تثبت أكثر من أصل تلك المسؤوليّة، ولا تقتضي أسلوباً معيّناً كمنع المنكر عن طريق قضاء الحاجة الجنسيّة للمرأة؛ ولذا لو التمس الزوج وسائل أخرى لمنع زوجته من ارتكاب المعصية الجنسيّة لا يمكن القول: إنّه أخلّ بمسؤوليّته.

ويرد ما يشبه هذا الإشكال الأخير على البيانين الثاني والثالث أيضاً؛ أي لا ينحصر وجوب وقاية الأهل من النار وكذلك وجوب منع المنكرات المبغوضة بشدّة بقضاء الحاجة الجنسيّة للزوجة[1]. هذا، فضلاً عن أنّ الروايات الواردة في تفسير الآية الآنفة تثير الريبة حول صحّة الاستناد إليها؛ لأنّ مفاد هذه الروايات المعتدّ بسندها ليس أكثر من وجوب الأمر والنهي على الزوج، فورد في أحدها: في قول الله عزّ وجلّ: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا﴾، قلتُ: كيف أقيهم؟ قال: «**تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عمّا نهاهم الله، فإن أطاعوك كنتَ قد وقيتهم، وإن عصوك كنتَ قد قضيتَ ما عليك**»[2].

(1) انظر: الخوئي، **مباني العروة الوثقى**، كتاب النكاح، ج 1، ص 149 ـ 150.

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، باب 9 من أبواب الأمر والنهي، ص 417 ـ 418، ح 2؛ وانظر كذلك: ح 1، ح 3.

ولمّا كانت أدلّة النهي عن المنكر تعدّ النهي العمليّ عن المنكر من ضمن مراتب وجوب النهي عنه، وهذا بحسب الظاهر معارض للروايات المذكورة، رفع بعض الفقهاء يده عن ظاهر هذه الروايات، وحملها على الحدّ الأدنى من مراتب النهي عن المنكر، وبالتالي خلص إلى أنّ الزوج مكلّف بنهي أفراد الأسرة نهياً عمليّاً عن ارتكاب المنكر والمعصية[1]. إلّا أنّ هذا الكلام قابل للمناقشة؛ لأنّ تعبير الإمام: «**كنتَ قد قضيتَ ما عليكَ**» لا يتناسب مع هذا التوجيه، بالإضافة إلى أنّ المرتبة الثالثة من مراتب النهي عن المنكر المتضمّنة للاستفادة من القوّة مسكوت عنها في معظم أدلّة النهي عن المنكر ومختصّة بموارد خاصّة لما يترتّب عليها من مفاسد محتمَلة[2]. وعليه، فلا تعارض أساساً لنضطرّ إلى حمل هذه الروايات على الحدّ الأقلّ من مراتب النهي.

ـ **قاعدة الإعانة على الإثم**: منشأ هذه القاعدة الحائزة على قبول أغلب الفقهاء آية حرمة التعاون على الإثم: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ﴾[3]، وهي دالّة على حرمة مساعدة الآثم في فعله؛ ولذا فقد يُدّعى أنّ امتناع الزوج عن إشباع الغريزة الجنسيّة لزوجته مصداق على إعانتها على الإثم إن أدّى ذلك إلى وقوعها في المعصية، وبهذا يثبت على الزوج وجوب قضاء حاجتها الجنسيّة. إلّا أنّ هذا الاستدلال أيضاً غير صائب؛ ذلك أنّ مفهوم الإعانة لا يصدق إلّا على ما لو قام الشخص بإعداد مقدّمات عمل الآخرين، بينما عدم منعهم من القيام بالعمل لا يعدّ من مصاديق الإعانة؛

(1) انظر: الخوئي، **مباني العروة الوثقى**، كتاب النكاح، ج 1، ص 150.
(2) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 5، الدرس 160، ص 9.
(3) سورة المائدة: الآية 2.

وعليه، لا ينطبق عنوان الإعانة على الإثم على الزوج إن لم يمنع زوجته من ارتكاب معصيةٍ جنسيّةٍ.

ـ **قاعدة نفي الضرر والضرار**: مع قطع النظر عن اختلاف الفقهاء في معنى حديث «**لا ضَرر ولا ضِرار**»[1]، لا يتطرّق الشكّ إلى دلالته على حرمة الإضرار بالشخص المؤمن. وعلى هذا الأساس، وكما صرّح بعض الفقهاء المعاصرين، إذا أدّى تعنّت الرجل وعدم تلبية طموح المرأة الجنسيّ، وفي الوقت ذاته إحجامه عن تطليقها، إذا أدّى ذلك إلى استيائها ووقوعها في المشقّة الشديدة، فإنّ العرف يعدّ ذلك إضراراً بها؛ ومن هنا، يمكن أن يستفاد من قاعدة نفي الضرر أنّه يجب على الرجل في مثل هذه الحالة قضاء الحاجة الجنسيّة للزوجة[2]. علاوةً على ذلك، وطبقاً للرأي الأكثر قبولاً الذي أشرنا له في ثنايا بحوث الفصل الأوّل حول قاعدة نفي الضرر، مفاد هذه القاعدة أبعد من الحكم التكليفي الصرف، فيستفاد منها إمكان تدخّل الحكومة لتفادي الإضرار وإلحاق الضرر. وإذا ما داخل الإنسانَ شيءٌ من الشكّ حول شمول مفهوم الضرر لعدم إشباع الغريزة الجنسيّة عند الزوجة، فإنّه يتبدّد بمجرّد الرجوع إلى روايةٍ معتمدةٍ واردةٍ في هذا المجال[3].

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 12، باب 17 من أبواب الخيار، ص 364؛ ج 17، باب 12 من أبواب إحياء الموات، صص 340 ـ 342.

(2) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 5، الدرس 160، ص 10.

(3) نصّ الرواية: عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: **﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾**، فقال: «**كانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع، تقول: لا أدعكَ إنّي أخاف أن أحبل فأقتل ولدي هذا الذي أرضعه، وكان الرجل تدعوه المرأة فيقول: إنّي أخاف أن أجامعكِ فأقتل ولدي، فيدفعها فلا يجامعها؛ فنهى الله عزّ وجلّ عن ذلك أن يضارّ الرجل المرأة والمرأة الرجل**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 72 من أبواب أحكام الأولاد، ص 180).

ـ **قاعدة نفي الحرج**: هذه القاعدة أيضاً، المستخرجة من الآيات القرآنيّة[1]، تبيّن أنّ الله تعالى لم يجعل أحكاماً شاقّة على كاهل الإنسان. وبما أنّ أغلب الفقهاء تسالموا على صحّة أصل هذه القاعدة، وإن كانت لهم اختلافات بسيطة في بعض تفاصيلها، يمكن القول: إذا لم يقم الزوج بإشباع الغريزة الجنسيّة لزوجته، وتسبّب ذلك لها بالحرج والمشقّة، فبموجب هذه القاعدة لا يجب عليها شرعاً تحمّل هذا الوضع؛ ومن هذا المنطلق، لها حينئذٍ رفع أمرها إلى الحاكم الشرعيّ ليُلزم زوجها بمباشرتها أو تطليقها[2].

ـ **قاعدة المعاشرة بالمعروف**: هذه القاعدة مستقاة من آيةٍ من القرآن الكريم أوصت المؤمنين بمعاشرة النساء بالمعروف[3]. ولمّا كان عدد من الفقهاء قد استدلّ بهذه القاعدة في بعض الموارد، فاستنتج منها على سبيل المثال وجوب المضاجعة أو وجوب الإنفاق بالمقدار المتعارف، يتبادر إلى الأذهان إمكان إثبات وجوب إشباع الغريزة الجنسيّة للزوجة عند رغبتها أو مطالبتها بذلك بهذه القاعدة أيضاً؛ لأنّ مقتضى المعاشرة بالمعروف هو لزوم استجابة الزوج لرغبة الزوجة الجنسيّة. إلّا أنّ هذا الاستدلال غير تامّ أيضاً؛ إذ إنّ مفردة «المعروف» ذات دائرة واسعة

(1) قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (سورة الحج: الآية 78).

(2) جدير بالذكر أنّ منشأ الحرج في فرض المسألة إمّا حكم الشارع بحرمة الزنا والسبل الأخرى الكفيلة بإشباع الرغبات الجنسيّة، وإمّا حكم الشارع بوجوب صبر المرأة وعدم حقّها في الاعتراض، وإمّا حكم الشارع ببقاء العلقة الزوجيّة بعد الطلاق المفترض لحاكم الشرع؛ وبما أنّ قاعدة نفي الحرج لا ترفع حرمة الزنا وباقي الأساليب غير المشروعة لإشباع الرغبات الجنسيّة، لا مناص من أنّ مفادها في هذا الحالة رفع أحد الحكمين الأخيرين.

(3) وهي قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (سورة النساء: الآية 19).

تشمل الواجبات والمستحبّات، وواضح أنّ المعاشرة بالمعروف في مواطن الاستحباب لا تصبح واجبة؛ ومن هنا، يدور هذا الأمر بين أن نحتفظ بظهور الآية في الوجوب، ونفسّر المعروف ـ خلافاً للظاهر ـ بموارد الوجوب، وبين أن نحافظ على ظهور المعروف في العموم ونرفع اليد عن ظهور الآية في الوجوب. وعلى هذا الأساس، ينتفي إمكان الاستدلال بالآية في مواضع الشكّ في الوجوب كما في هذه المسألة على كلا الفرضين؛ ففي الفرض الأوّل يكون التمسّك بالآية لإثبات وجوب المعاشرة بالمعروف اصطلاحاً من باب التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة، وقد أثبت علماء الأصول فساد ذلك، وعلى الفرض الثاني لا يكون للآية ظهور في الوجوب أساساً[1].

ـ **قاعدة المماثلة في الحقوق**: دليل هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2]. فذهب بعضٌ إلى اعتبار هذه الآية دليلاً على المماثلة بين المرأة والرجل في الحقّ الجنسيّ، قائلاً: «. . . فكما يجب على المرأة الاستجابة للرجل، يجب على الرجل أيضاً الاستجابة للمرأة عند حاجتها الجنسيّة إليه، لا سيّما إذا خافت على نفسها الوقوع في

(1) نعم، طبقاً لأحد المباني في أصول الفقه، وهو ما تبنّاه آية الله النائيني وآية الله الخوئي، صيغة الأمر لا تدلّ على الوجوب، بل يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبوديّة والمولويّة فيما إذا لم ينصب قرينة على الترخيص (انظر: الخوئي، **محاضرات في أصول الفقه**، ج 2، ص 129). بناءً على ذلك، يبدو أنّ أصل هذا المبنى غير صحيح وإن أمكن توجيه الاستدلال بهذه الآية؛ ذلك أنّ استفادة الوجوب من الأوامر الشرعيّة حتّى مع فقد مقدّمات الحكمة يدلّ على أنّنا في بحث الأوامر والنواهي أمام نحوٍ من الدلالة اللفظيّة لا حكمٍ من أحكام العقل العملي. (للاطلاع على المناقشات في هذا المبنى، انظر: الصدر، **بحوث في علم الأصول**، ج 2، ص 19 ـ 20).

(2) سورة البقرة: الآية 228.

الحرام»[1]. ولكن مع ذلك، وكما صرّح أغلب الفقهاء، لا يمكن الالتزام بالظاهر البدويّ لهذه الآية؛ إذ من الواضح وجود تغاير بين حقوق المرأة والرجل؛ فعلى سبيل المثال، يختصّ حقّ النفقة وحقّ المسكن وحقّ المهر بالمرأة، وحقّ القوامة والتمكين من الاستمتاع بالرجل. وعليه، فالمراد من الآية تشبيه حقوق الزوجين بواجباتهما من حيث أصل الوجوب واستحقاق المطالبة، لا كيفيّة الحقوق[2].

والحاصل: جميع هذه القواعد الكلّيّة ـ سوى قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج ـ قاصرة عن إثبات أيّ حقٍّ للمرأة في مجال إشباع الغريزة الجنسيّة، وقاعدة نفي الضرر أكثر متانةً من نظيرتها؛ وذلك لوجود نحوٍ من التردّد حول مدى مقبوليّة وعموميّة قاعدة نفي الحرج[3].

[7]

حقّ الزوجة في الفسخ عند إصابة الزوج بالعجز الجنسيّ

يوجد صورتان في موضوع العجز الجنسيّ للزوج أو العنن: الأولى

(1) فضل الله، **دنيا المرأة**، ص 94.

(2) انظر: الطوسي، **المبسوط في فقه الإماميّة**، ج 4، ص 324؛ المقدّس الأردبيلي، **زبدة البيان**، ص 592.

(3) فمن جملة ذلك، ناقش بعضٌ في مدى اعتبار هذه القاعدة (انظر: الروحاني، **منتقى الأصول**، ج 4، صص 340 ـ 350)؛ كما تردّد بعض العلماء بشأن شمول قاعدة نفي الحرج للمحرّمات (انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 5، الدرس 159، صص 7 ـ 9)؛ وربّما يُفهم من بعض الروايات اختصاص هذه القاعدة بالأمور العباديّة (انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 277؛ ج 27، ص 183)؛ على أنّ جميع الروايات التي استُشهد فيها بهذه القاعدة تمّ تطبيقها على الأمور العباديّة (انظر: النراقي، **عوائد الأيام**، ص 58 ـ 59).

الإصابة بالعجز الجنسيّ قبل النكاح، والثانية عروضه عليه بعد النكاح.

أمّا في الصورة الأولى فالظاهر عدم الخلاف بين فقهاء الشيعة في لزوم إمهاله سنةً كاملةً للعلاج، فإن لم يشهد تحسّناً في وضعه يحقّ للمرأة المطالبة بالفسخ[1]. وأمّا حكم الصورة الثانية فيشوبه شيء من الغموض بسبب التعارض بين الروايات؛ فورد في روايةٍ صحيحة السند: «**العنّين يُتربّص به سنة، ثمّ إن شاءت امرأته تزوّجت وإن شاءت أقامت**»[2]، كما تشير طائفة من الروايات الأخرى إلى هذا المضمون[3]. وإذ إنّ هذه الروايات مطلقة لم يفرّق بعض الفقهاء كالشيخ **المفيد** بين عروض العنن على الزوج قبل النكاح وبعده، وذهب إلى لزوم تربّص الزوجة سنةً كاملةً وأنّ لها حقّ الفسخ بعد السنة في كلا الموردين؛ بينما قال عدد كبير من الفقهاء بعدم حقّ الزوجة في الفسخ عند عروض العجز الجنسيّ بعد الزواج، واستندوا في هذه الفتوى على ثلاث روايات، أحدها ضعيفة والروايتان الأخريان معتبرتان على بعض المباني، فجاء في إحدى هاتين الروايتين: «**أنّ عليّاً (ع) كان يقول: إذا تزوّج الرجل امرأةً فوقع عليها وقعة واحدة، ثمّ أعرض عنها، فليس لها الخيار، لتصبر فقد ابتليت**»[4].

وبرغم ذلك، أُثبت حقّ الفسخ للمرأة التي يعجز زوجها عن مواقعتها بصورةٍ مطلقةٍ في روايتين أخريين لهما حظّ من القبول؛ ورد

---

(1) انظر: البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج 24، ص 384.
(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 14 من أبواب العيوب والتدليس، ص 611.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص 612، ح 9 و 12.
(4) المصدر نفسه، ص 612، ح 8؛ وانظر كذلك: المصدر نفسه، ص 611، ح 4؛ ص 610، ح 2.

فيهما: سألت أبا عبد الله (ع) عن امرأةٍ ابتلي زوجها فلا يقدر على جماعٍ [في الثانية: الجماع أبداً] أتفارقه؟ قال: «**نعم، إن شاءت**»[1]. وفي روايةٍ معتبرةٍ أخرى قريبةٍ في مضمونها من هاتين الرواتين، اشتُرط إمساك الزوج بزوجته وعزمه على مواصلة الحياة الزوجيّة على فرض عدم قدرته على إتيانها برضاها، إذ يستفاد من هذا التعبير ثبوت حقّ الفسخ للمرأة مطلقاً، فجاء فيها: عن أبي عبد الله (ع) أنّه سئل عن رجلٍ أُخذ عن امرأته فلا يقدر على إتيانها، فقال: «**إذا لم يقدر على إتيان غيرها من النّساء فلا يمسكها** إلّا برضاها بذلك»[2].

ومن هنا، فنحن أمام ثلاث طوائف من الروايات، كلّ طائفة مشتملة على ثلاث روايات على الأقلّ، فلا مناص من طريقةٍ لرفع التعارض بينها. ولا يمكن الاعتماد على الحلّ المشهور الذي كانت نتيجته إنكار حقّ الزوجة في الفسخ عند طروّ العنن على الزوج بعد النكاح؛ وذلك لرفع اليد عن الظهور الإطلاقيّ لستّ روايات على أقلّ التقادير، وحملها على الصورة الأولى، أي ابتلاء الزوج بالعجز عن ملامسة الزوجة قبل الزواج، وهو حمل بعيد، وكذلك لأجل بعض التحفّظات السنديّة التي سنشير إليها لاحقاً.

وفضلاً عن هذا الحلّ، يمكن رفع التعارض المذكور بطريقين آخرين تكون نتيجتهما مشابهةً لفتوى الشيخ **المفيد** (رحمه الله)، أحدهما القول بأنّ الملاك الأصليّ لهذا الحكم هو إمكان المعالجة أو عدم

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 14 من أبواب العيوب والتدليس، ص 610، ح 1؛ ص 611، ح 6.
(2) المصدر نفسه، ص 611، ح 3.

إمكانها، مثلما أشارت الرواية السابعة في هذا الباب: «**إذا تزوّج الرجل المرأة وهو لا يقدر على النّساء أُجّل سنةً حتّى يعالج نفسه**»[1]. وبناءً على ذلك، يمكن القول: إنّ الطائفة الثالثة من الروايات التي أثبتت حقّ الفسخ للمرأة بصورةٍ فوريّةٍ ناظرة إلى موارد اليأس من المعالجة، والطائفة الأولى الداعية إلى إمهال الزوج سنةً ناظرة إلى احتمال علاج الزوج وتحسّن وضعه الصحّيّ. وعلى هذا الأساس، يمكن توجيه روايات الطائفة الثانية بأنّ المقصود من نفي حقّ الزوجة في الفسخ هو نفي الحقّ الفوريّ، لا نفي ذلك الحقّ مطلقاً، ومن المحتمل أن يكون المراد من سقوط حقّ الزوجة في الفسخ عند مواقعة الزوج لها مرّةً واحدةً هو دلالة ذلك على إمكان تحسّن الزوج بعد العلاج. إنّ هذا الحلّ للتعارض أفضل من الحلّ المشهور من حيث الاستحسانات والملاحظات العقلائيّة، وقد وافق عليه بعض أهل التحقيق أيضاً[2]؛ لكنّه مع ذلك عبارة عن جمعٍ تبرّعيٍّ، ولا يمكن اعتباره جمعاً عرفيّاً.

الطريق الثاني لرفع التعارض الموجود بين الروايات هو الترجيح السنديّ. فبعض الفقهاء زعم أنّ جميع روايات الطائفة الثانية ضعيفة، ذاهباً إلى إمكان التعويل على الطائفتين الأولى والثالثة فقط، ومن ثمّ شرع بمناقشة فتوى المشهور[3]؛ في حين يمكن اعتماد عدد من روايات الطائفة الثانية طبقاً لأحد المباني القويّة في علم الرجال؛ لأنّ وجود راوٍ

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 14 من أبواب العيوب والتدليس، ص 611 - 612، ح 7.

(2) انظر: السبحاني، **نظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغرّاء**، ج 2، ص 122.

(3) انظر: البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج 24، ص 386؛ القمّي، مباني **منهاج الصالحين**، ج 10، ص 144.

سنّيّ في سند الرواية لا يبعث على ضعفها إن كان شخصاً موثوقاً فيه.

ولكن مع ذلك، يمكن القول: إنّ الشيخ **الطوسي** (رحمه الله) الذي أخذ بروايات بعض رواة أهل السنّة الموثّقين اشترط للعمل بتلك الروايات أن لا يتنافى مضمونها مع مضمون ما نقله رواة الشيعة[1]؛ وبما أنّ هذا الشرط مفقود في ما نحن فيه تسقط روايات الطائفة الثانية عن الاعتبار.

إذن، مقتضى الجمع بين روايات الطائفتين الأولى والثالثة هو أنّ العجز الجنسيّ للزوج ـ سواء كان قبل الزواج أم بعده ـ يوجب حقّ الزوجة في الفسخ إن كان مقروناً باليأس من الشفاء؛ وإذا احتُمل شفاؤه بعد العلاج وجب على الزوجة الصبر إلى سنة، فإن استمرّت المشكلة بعد السنة ثبت لها حقّ الفسخ أيضاً.

[8]

حكم ضرب الزوج لزوجته

إنّ المصادر الروائيّة للشيعة وأهل السنّة على حدٍّ سواءٍ حافلة برواياتٍ دالّةٍ على النهي عن ضرب الزوج لزوجته[2]. ومن حيث الحكم التكليفيّ، لا شكّ في حرمة هذا العمل (عدا بعض الموارد المستثناة)، كما إنّ ضعف سند تلك الروايات أو دلالتها لا يقدح في صواب هذا المدّعى؛ ذلك أنّ إثبات الحرمة غير موقوف على صحّة هذه الروايات، فكفى في إثبات هذا الأمر الأدلّة العامّة على حرمة إيذاء

---

(1) انظر: الطوسي، **عدّة الأصول**، ج 1، ص 149.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 7 وباب 86 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 18 و 119؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 250؛ ابن ماجة، سنن **ابن ماجة**، ج 1، ص 638.

المؤمن. وفضلاً عن الحرمة التكليفيّة، تمّ تشريع أعمال أخرى للردع عن هذا العمل، هي: وجوب التعزير، والقصاص، والدية، والشاهد على ذلك أنّه ورد في بعض الروايات معاقبة الإمام عليّ (ع) لمن يضرب زوجته ويؤذيها من غير مسوّغ[1]. ولإثبات وجوب القصاص، يمكن التمسّك بعمومات وجوب القصاص[2]، فيحقّ للمرأة التي يعتدي عليها زوجها ويضربها من غير وجه حقّ المطالبة بالاقتصاص منه بموجب تلك العمومات[3]؛ كما يلزم الزوج دفع الدية إن أدّى ضربه إلى احمرار الجلد أو كسر العظم أو التسبّب بجرح للبدن وما شاكل، إن دلّت على ذلك طائفة من الروايات المطلقة ومجموعة من الروايات الخاصّة في هذا المجال[4]، وصرّح بعض الفقهاء بثبوت هذا الحكم حتّى على فرض نشوز المرأة أيضاً[5].

نعم، استُثنيت حرمة ضرب المرأة من قبل الزوج في ثلاثة مواضع كحدٍّ أعلى: الأوّل، النشوز وإعراض المرأة عن القيام بالواجبات الزوجيّة، إذ يشرع للزوج الضرب غير المبرّح بعد استنفاذ طريقة الموعظة وعدم جدوى الهجر في المضجع. والثاني، اقتراف الزوجة لأيّ عملٍ محرّمٍ، حيث يصبح النهي عن المنكر في هذه الحالة واجباً على الجميع، ومنهم الزوج؛ فعندئذٍ يسوغ له الضرب عند توافر شروطه التي

---

(1) انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 12، ص 337.

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 194؛ سورة الشورى: الآيتان 40 ـ 41.

(3) انظر: حسيني طهراني، **رسالة بديعة**، ص 82.

(4) انظر: **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 2، 3، 4، من أبواب الديات والشجاج والجراح، ص 290 ـ 296.

(5) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 31، ص 207.

منها احتمال تأثيره بعد ثبوت عدم فائدة النهي اللساني والسلوكي، وإن أمكن القول: نادراً ما تتوفّر فرصة الإقدام على النهي عن المنكر للأشخاص غير المحرزين للمبرّرات الشرعيّة (الحكم الولائي) بسبب المفاسد المترتّبة على استخدام القوّة، وربّما كان هذا هو السبب وراء ذهاب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أنّ أهلّية النهي عن المنكر عند استلزامه الإضرار بالفاعل نفساً أو مالاً مختصّة بالحاكم الشرعيّ[1]. (وبناءً على اعتبار ضرب الزوجة الناشز من باب النهي عن المنكر، يعود الاستثناء الأوّل إلى الاستثناء الثاني)[2]. والاستثناء الثالث المستفاد من بعض الروايات هو أنّ ضرب الزوج لزوجته ذو طابع تعزيريّ؛ بمعنى أنّ الزوج مكلّف بضرب زوجته من باب أنّه المنفّذ للقانون بإذن الحاكم الشرعيّ، لا بعنوان كونه زوجاً[3].

لكنّ التأمّل في هذه الموارد الثلاثة يكشف عن أنّها لا تعدو

---

(1) انظر: السيستاني، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 151.

(2) ربّما ينقدح في الذهن هذا الإشكال: لا يستفاد من آية النشوز ـ حسبما ذكر بعض الفقهاء ـ أكثر من جواز الطرق الثلاث، لا وجوبها ولا استحبابها (انظر: المقدّس الأردبيلي، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 537)، في حين أنّ النهي عن المنكر (الحرام) فيه جانب الوجوب والإلزام دائماً. وفي معرض الجواب يمكن القول: إنّ النشوز عمل محرّم ومنكر خاصّ تعود آثاره السلبيّة بصورةٍ رئيسة على الزوج، وقد تمّ تحريمه رعايةً لحقّ الزوج؛ ومع احتمال عفو الزوج عن ذنب الزوجة الذي ثبت استحبابه في الشريعة، لا تقتضي مراعاته إيجاب الطرق الثلاث الآنفة، بل يمكن ضمان حقّه بواسطة تشريع الجواز أو غاية الأمر الوجوب التخييري بين الصفح والاستفادة من تلك الطرق الثلاث. ووفقاً لهذا البيان، يختصّ حكم الجواز أو الوجوب التخييري بالزوج فقط، فلو علم الآخرون بنشوز المرأة يكون النهي عن المنكر واجباً تعيينيّاً عليهم.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 17 من أبواب ما يحرم بالرضاع، ص 298.

الاستثناءات القانونيّة الصرفة التي قلّما يتاح تطبيقها على أرض الواقع، لا سيّما في الأوضاع الثقافيّة الراهنة إذ لا تتوفّر الأرضيّة المناسبة لممارسة العنف ضدّ المرأة حتّى في أشكاله القانونيّة. ثمّ إنّ هذه الاستثناءات، خاصّة الموردان الأخيران منها، لا تصطبغ بالصبغة الجنسيّة وفق الرؤية الدقيقة؛ ذلك أنّ قانونا النهي عن المنكر والتعزير يشملان الرجل والمرأة على حدٍّ سواء، وإذا ما لوحظ بعض التفاوت بين الجنسين فإنّما هو في حدود المنفّذ للقانونين لا أكثر.

[9]

حقّ فرض السيطرة على الإنجاب

لم يتطرّق الفقهاء الماضون إلى بيان حدود سلطة كلٍّ من المرأة والرجل في عمليّة الإنجاب وتحديد النسل كما ينبغي، كما إنّ الفقهاء المعاصرين الذين أبدوا عنايةً فائقةً بهذا الموضوع لم يخرجوا بنتيجةٍ واحدةٍ بشأن سلطة المرأة في هذا الصدد. ففي ما يرتبط بسلطة الرجل، المسألة واضحة إلى حدٍّ ما؛ إذ يستفاد من الروايات أنّ للزوج الحقّ في منع تكوّن الطفل من خلال العزل، وإن كان ذلك مكروهاً من دون إحراز رضا الزوجة[1]. كما لا يحقّ للزوج إجبار زوجته على استعمال وسائل منع الحمل؛ لأنّه لم يثبت مثل هذا الحقّ للزوج في الأدلّة الشرعيّة المتعلّقة بحقوق النكاح. ومن حيث الفتاوى الفقهيّة أيضاً، أيّد غالب

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 75 و 76 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 105 ـ 106.

الفقهاء الحكم الأوّل[1]، ولم يخالف في الحكم الثاني أحدٌ بحسب الظاهر[2].

وأمّا في ما يتّصل بسلطة المرأة، فذهب عدد من الفقهاء إلى أنّ بإمكان المرأة الامتناع عن الحمل دون كسب إذن الزوج إن لم تكن طريقة المنع متعارضة مع حقّ التمكين الجنسيّ[3]، وفي المقابل رأى بعض الفقهاء أنّ للمرأة هذا الحقّ فقط بصورةٍ مؤقّتةٍ أو عند خوفها من الضرر على نفسها جرّاء الحمل، وفي غير ذلك لا يجوز لها الاستفادة من وسائل منع الحمل دون إذنٍ من زوجها[4].

ويبدو أنّه يمكن الدفاع عن رأي ثالث في هذا المجال، وهو أن يقال بوجود سلطةٍ للمرأة والرجل مشابهةٍ للرأي الأوّل، ولكن على أن لا تكون تلك السلطة مطلقة العنان، بل أن يُدّعى طبقاً للقواعد الفقهيّة أنّه لا يجوز لأحد الطرفين منع الحمل من دون إحراز الرضا التامّ للطرف الآخر. ومستندُ هذا المدّعى ـ علاوةً على قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج ـ من الممكن أن يكون قاعدة الشرط الضمنيّ؛ فحيث إنّ بقاء الزوجين من دون أبناء طواعيةً وعلى الدوام يمثّل ظاهرة اجتماعيّة نادرة

---

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 29، ص 112؛ اليزدي، **العروة الوثقى**، ج 5، ص 498.

(2) انظر: الخوئي، **صراط النجاة**، ج 1، ص 360؛ الكلبايكاني، **إرشاد السائل**، ص 125؛ السيستاني، **الفتاوى الميسّرة**، ص 429.

(3) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 29، ص 114 ـ 115؛ الخوئي، **صراط النجاة**، ج 1، ص 361؛ السيستاني، **الفتاوى الميسّرة**، ص 428 ـ 429.

(4) انظر: الكلبايكاني، **إرشاد السائل**، ص 125 ـ 126؛ الحكيم، **حواريات فقهية**، ص 329.

الوجود، فإنّ الإقدام على الزواج في حدّ ذاته يشتمل بنظر العرف على تعهّد ضمنيّ بعدم المنع الدائم عن الإنجاب؛ ولهذا السبب إذا أفصح أحد الزوجين بعد عقد النكاح عن قراره بالكفّ عن الإنجاب إلى الأبد سوف يتعرّض إلى اللوم كونه لم يصرّح بذلك قبل العقد.

على أنّه من السهل الالتزام بهذا الاستدلال على فرض اتّخاذ المرأة قرار منع الإنجاب؛ إذ لم ترد رواية خاصّة بشأن اختصاصات المرأة في هذه المسألة، بينما لو كان الرجل هو من اتّخذ قرار المنع لأمكن طرح الإشكال التالي: إنّ الروايات التي أجازت للرجل حقّ منع الحمل مطلقة، بمعنى أنّها لم تفرّق بين ما لو قرّر المنع المؤقّت أو الدائم، وفي المحصّلة يثبت له حقّ المنع في كلتا الصورتين. ولكن مع ذلك، يمكن تقييد إطلاق تلك الروايات وجعلها محصورة بالصورة الأولى، أي عند عزم الزوج على المنع المؤقّت فقط، استناداً إلى القواعد الآنفة.

[10]

لزوم إذن الزوج لخروج الزوجة من المنزل

إنّ أصل هذا الحكم، لا يقبل النقاش بحسب الروايات الإسلاميّة، فالمصادر الشيعيّة وحدها حوت أكثر من عشرة روايات دالّة على هذا الأمر[1]، نصفها على أقلّ التقادير معتدّ بسندها، كما ورد عدد من

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج5، باب 27 من أبواب صلاة الجماعة، ص 418؛ ج 14، باب 79، 91، 117 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 112 ـ 113 و 154 ـ 156؛ ج 15، باب 6 من أبواب النفقات، ص 230؛ وانظر كذلك: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 240 و 258؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 103، ص 256.

الروايات ذات المضامين المشابهة في المصادر الروائيّة لأهل السنّة[1]؛ على أنّ هذا الحكم متسالم عليه بين الفقهاء ولم يتردّد فيه أحد.

نعم، ذهب بعض العلماء إلى أنّ لزوم كسب إذن الزوج مختصّ بما إذا كان خروج الزوجة من المنزل منافٍ لحقوقه الجنسيّة، وإلاّ فلا تحتاج إلى إذنه على فرض عدم المنافاة مع حقوقه، كما لو كان الزوج مسافراً مثلاً؛ ومن هذا المنطلق، يجب التصرّف في الرواية التي فرضت على الزوجة المسافر عنها زوجها البقاء في المنزل وعدم الخروج منه لعدم إمكان استئذانه[2]، وحملها على الاستحباب[3]. بيد أنّ إطلاق الروايات يأبى تخصيصها بموارد تضييع الحقوق الجنسيّة للزوج؛ إذ يتعذّر التيقّن بأنّ ملاك هذا الحكم هو حفظ الحقوق الجنسيّة للزوج، بل يُحتمل وجود مصالح أخرى ككسب ثقة الزوج وطمأنته بعفّة الزوجة لها دخل في تشريع هذا الحكم، ومن الواضح أنّه لا تأثير لسفر الزوج أو عدم سفره في هذا الملاك. وعلى هذا الأساس، لا شاهد على حمل الرواية المذكورة على الاستحباب أيضاً، فيكون ظهورها في وجوب طاعة الزوجة للزوج في عدم الخروج من المنزل حجّةً.

[11]
الصوم المستحبّ للمرأة المتزوّجة

أكّدت روايات متعدّدة على اشتراط صوم المرأة المستحبّ بإذن

---

(1) انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج 4، ص 313.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 91 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 125، ح 1.

(3) انظر: فضل الله، **دنيا المرأة**، ص 92 ـ 93.

الزوج[1]. ولمّا كانت هذه الروايات كثيرة، وبعضها صحيح السند، فإنّ ذلك يغنينا عن البحث السنديّ، ويفرض علينا بحث مدى دلالتها على المطلوب. ولكن قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع، لا بدّ لنا من التنويه إلى أنّ الفقهاء لم تتّفق كلمتهم في هذا الخصوص؛ فبينما ذهب بعضهم إلى أنّ إذن الزوج شرط لصحّة الصوم، بل واعتبره عدد منهم شرطاً للجواز[2]، أنكر قسم منهم تلك الشرطيّة وحكم باستحباب كسب إذن الزوج فقط، مؤكّدين على أنّ عدم الجواز ينحصر بفرض نهي الزوج عن الصوم أو منافاته لحقّ التمكين الجنسيّ[3].

وبرغم الظهور الابتدائي للروايات المذكورة في الشرطيّة المطلقة، إلّا أنّه يمكن الخدشة في حجّيّة هذا الظهور بلحاظ مجموعة من مؤيّدات عدم الشرطيّة. نعم، قد لا ينهض أيٌّ من تلك المؤيّدات لوحده ليبلغ مستوى الحجّة الفقهيّة المعتبرة، لكنّ انضمام بعضها إلى بعضٍ الآخر يورث الاطمئنان بعدم إرادة الظهور الابتدائي من تلك الروايات المطلقة، وعلى فرض عدم حصول مثل هذا الاطمئنان أيضاً فلا أقلّ يمكن القول: إنّ هذه المجموعة من المؤيّدات تسقط ظهور الروايات المطلقة عن الحجّيّة؛ لأنّ دليل حجّيّة الظهور هو بناء العقلاء، ومن غير المعلوم

---

(1) المضمون المشترك لهذه الروايات هو عبارة: «لا تصوم المرأة تطوّعاً إلاّ بإذن زوجها»؛ انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 7، باب 8 و 10 من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ص 393 ـ 396؛ ج 14، باب 123 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 163؛ وكذلك راجع: القزويني، **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 560.

(2) انظر: الطوسي، **الخلاف**، ج 5، ص 115؛ الحلّي، **تذكرة الفقهاء**، ج 1، ص 255؛ النراقي، **مستند الشيعة**، ج 10، ص 504.

(3) انظر على سبيل المثال: الحلبي، إشارة السبق، ص 122؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج 17، ص 132؛ الخوئي، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الصوم، ج 2، ص 313.

ركون العقلاء إلى هكذا ظهور وردت مؤيّدات على خلافه. وفي هذه الحالة، مقتضى القاعدة الأصوليّة أن يكون الشكّ في الحجّيّة في حكم عدم الحجّيّة.

من تلك المؤيّدات، رواية عن الإمام **الكاظم** (ع) صرّح فيها بجواز صوم المرأة المستحبّ من غير إذن زوجها[1]. وهذه الرواية قويّة في دلالتها ومعتدّ بسندها وفق بعض المباني؛ إلّا أنّ أهمّ الإشكالات عليها هو عدم ورودها في أيٍّ من المصادر الحديثيّة الأساس لدى الشيعة كالكتب الأربعة، بل إنّ مصدرها الوحيد هو كتاب **عليّ بن جعفر**، بل نسخة من هذا الكتاب مليئة بالأخطاء، الأمر الذي قلّل كثيراً من اعتبار روايات هذا الكتاب. ومن هنا، شدّد بعض الفقهاء على أنّ روايات هذا الكتاب لا تكون معتبرة إلّا عند عدم تعارض مضمونها مع مضامين الروايات في المصادر الأخرى[2]؛ ونظراً إلى تعارض هذه الرواية مع سائر الروايات الأخرى تكون ساقطةً عن الحجّيّة. وعلى أيّ حال، إذا افتُرض حلّ التعارض بين هذه الرواية والروايات الأخرى طبق القواعد المتّبعة في علم الأصول فإنّ السبيل الصحيح هو تقديم الظهورالقويّ لهذه الرواية وصراحتها في الجواز على ظهور الروايات الأخرى الدالّة على الحرمة، وبالتالي الحكم بكراهة صوم المرأة الاستحبابي من دون إذن الزوج.

المؤيّد الثاني الذي عدّه بعض الفقهاء دليلاً على الموضوع هو ما

---

(1) نصّ الرواية: قال: سألته عن المرأة تصوم تطوّعاً بغير إذن زوجها؟ قال: «**لا بأس**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 7، ص 394).

(2) هذه النكتة حول كتاب عليّ بن جعفر مستقاة من المباحث الدراسيّة لآية الله شبيري زنجاني.

ورد في بعض الروايات من قرن الصوم المستحبّ للمرأة بالصوم المستحبّ للضيف والصوم المستحبّ للعبد والصوم المستحبّ للولد، وجعلها في رديفٍ واحدٍ، وتوقّفها بالترتيب على إذن الزوج وصاحب الدار والمولى والأب[1]؛ والحال أنّه من المسلّم عدم شرطيّة صوم الضيف بإذن صاحبه من الناحية الفقهيّة، كما لا يمكن الموافقة على شرطيّة الإذن مطلقاً في الموردين الآخرين، أي صوم العبد وصوم الولد، بل لا تُقبل الشرطيّة إلّا في حالة كون الصوم منافياً لحقّ المولى وموجباً لأذى الأب[2].

النقطة الثالثة التي يمكن عدّها مؤيّداً في هذا المجال هي أنّه بحسب روايةٍ عن أهل السنّة اشترط النبيّ الكريم (ص) إذن الزوج في صوم المرأة على فرض حضور زوجها لا سفره[3]، وطبقاً لرواية أخرى كان منشأ صدور هذا الحكم قضيّةً خاصّةً أحجمت فيها المرأة عن قضاء حاجة زوجها الجنسيّة بسبب الصوم[4].

وبأخذ جميع هذه النقاط بنظر الاعتبار، يبدو أنّه يتعذّر استفادة الشرطيّة المطلقة من الروايات المذكورة؛ وفي النتيجة، غاية ما يمكن قوله: إنّ كسب إذن الزوج لا يلزم إلّا في صورة منافاة صوم المرأة

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 7، باب 10 من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ص 395 ـ 396.

(2) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 17، ص 131 ـ 132؛ الخوئي، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الصوم، ج 2، ص 313.

(3) نصّ الرواية: «**لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يوماً من غير شهر رمضان إلاّ بإذنه**» (القرويني، **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 560).

(4) انظر: السجستاني، **سنن أبي داود**، ج 1، ص 549.

المستحبّ للتمكين الجنسيّ الواجب عليها، وإلاّ فيمكن إثبات كراهة صومها في حال مخالفته للصوم فقط؛ لأنّ هذا الصوم لا يتناسب مع طاعة الزوجة المستحبّة لزوجها بالبيان المتقدّم.

[12]

نذر المرأة المتزوّجة

يُبحث في الفقه في موضوع النَّذر هل صحّة نذر الزوجة موقوفة على إذن الزوج أم لا؟ ذهب كثير من الفقهاء إلى اشتراط الإذن اعتماداً على روايةٍ ظاهرها يفيد الشرطيّة[1]. وفي هذا السياق، ألحق عدد من الفقهاء النَّذر بالقسَم استناداً إلى بعض الروايات؛ وبذلك أكّدوا على أنّ روايات اشتراط القسَم بإذن الزوج شاملة لنذر المرأة أيضاً[2]. لكنّ فريقاً آخر من الفقهاء عدّوا إلحاق النَّذر بالقسَم من باب القياس الباطل، ذاهبين إلى أنّ الرواية المذكورة تعني استحباب كسب إذن الزوج، أو إنّ غاية ما يستفاد منها اشتراط نذر المرأة في التصرّفات الماليّة للزوج بإذنه؛ إذن، هذه الطائفة من الفقهاء لم توافق على شرطيّة إذن الزوج في نذر المرأة مطلقاً[3].

---

(1) نصّ الرواية: عن أبي عبد الله (ع) قال: **«ليس للمرأة مع زوجها أمرٌ في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها إلاّ بإذن زوجها، إلاّ في حجّ أو زكاة أو برّ والديها أو صلة رحمها»** (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 13، باب 17 من أبواب كتاب الوقوف والصدقات، ص 323).

(2) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 35، ص 358 ـ 360.

(3) انظر على سبيل المثال: المقدّس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 6، ص 108؛ الخوئي، **معتمد العروة الوثقى**، كتاب الحجّ، ج 1، ص 375 ـ 376.

من الناحية الفقهيّة، يمكن القول: إنّ الرواية المذكورة غير تامّة الدلالة وإن صحّ سندها؛ لأنّ ظاهرها دالّ على أحكام معارضة للمباني والفتاوى الفقهيّة، نحو عدم حقّ المرأة في التصدّق من أموالها من دون إذن الزوج؛ ولهذا السبب قال الفقهاء باستحباب تلك الأحكام؛ وفي المحصّلة، إمّا أن يجب علينا ادّعاء ظهور الرواية في استحباب استئذان الزوج في باب النَّذر أيضاً، وإمّا أن نرفع اليد عن ظهور الرواية في شرطيّة كسب الإذن. نعم، المسألة يكتنفها شيء من الغموض بالنسبة إلى الاستدلال الثاني، أي إلحاق النَّذر بالقسَم، فلا دليل على ترجيح كفّة أحد الرأيين في الموضوع؛ فمن جهةٍ، لا يمكن الركون إلى أنّ إلحاق النّذر بالقسَم من مصاديق القياس الباطل؛ لأنّ مفردة القسَم استُعملت كثيراً في الروايات في معنى النَّذر، ومن جهةٍ ثانيةٍ، مجرّد استعمال مفردة القسَم في مورد النَّذر في عددٍ من الروايات لا يوجب شمول هذه المفردة للنَّذر في جميع الموارد.

ومع ذلك كلّه، مقتضى القواعد هو عدم اشتراط صحّة نذر المرأة بإذن الزوج؛ ذلك أنّ الدلائل العامّة على صحّة النذر ووجوب الوفاء به شاملة للرجل والمرأة معاً، ولم نعثر على دليلٍ معتبرٍ دالٍّ على خروج المرأة من تحت هذا الحكم، وإن كان الأولى والأجدر بالمرأة كسب رضا زوجها قبل القيام بالنَّذر.

[13]

التصرّفات الماليّة للمرأة المتزوّجة

الرواية التي أشرنا لها في بحث النَّذر اشترطت حصول بعض التصرّفات الماليّة للمرأة بإذن الزوج، وهي: عتق العبد، والتصدّق،

والهبة، كما توجد عبارات مماثلة في روايات أخرى[1]. ولكن، في ظلّ إجماع فقهاء التشيّع على استقلال المرأة اقتصاديّاً وعدم اشتراط تصرّفاتها الماليّة بإذن الزوج، لا تثبت هذه الروايات أكثر من استحباب إحراز إذن الزوج في هذه الأمور[2]. وعلاوةً على ذلك، استُثني في ذيل الرواية المذكورة بعض الموارد، هي: الإنفاق في الحجّ، والزكاة، والبرّ بالوالدين، وصلة الأرحام، ويبدو أنّها لا تقتصر على تلك الموارد فحسب، وإنّما ذُكرت من باب المثال على جميع أعمال الخير. بناءً على ذلك، المرأة مرخّصة في البذل والإنفاق على كلّ عملٍ خيريٍّ دون الحاجة إلى إذن الزوج، وقد وردت بعض الروايات الدالّة على جواز هبة المرأة لأبيها رغم معارضة زوجها[3].

[14]

قسَم المرأة المتزوّجة

روي عن نبيّ الإسلام (ص) روايات متعدّدة، بعضها تامّ السند ومقطوع الصدور، حول بطلان قسَم الزوجة وعدم انعقاد يمينها دونما إذنٍ من زوجها، منها: «**لا يمينَ لولدٍ مع والده، ولا للمرأة مع زوجها،**

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 123 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 163؛ ج 15، باب 5 من أبواب النفقات، ص 229؛ وكذلك: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 6، ص 60.

(2) انظر: الطوسي، **المبسوط**، ج 2، ص 285؛ الحلّي، **تذكرة الفقهاء**، ج 2، ص 76؛ البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج 2، ص 351.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، باب 23 من أبواب ديات الأعضاء، ص 246.

ولا للمملوك مع سيّده»[1]، إذ قُرن هذا الحكم بعدم انعقاد يمين الولد من غير إذن أبيه ويمين العبد بلا إذنٍ من مولاه. والظهور الابتدائيّ لهذه الروايات أنّه لا قيمة لقسَم الزوجة مع وجود الزوج مطلقاً، في حين أنّ هذا المعنى باطل قطعاً، ولا أحد من الفقهاء يلتزم بإبطال قسَم المرأة مع إذن الزوج؛ ومن هنا، ذهب جمع من فقهاء الشيعة إلى تفسير هذه الروايات ببطلان قسَم الزوجة في حال عدم إذن الزوج[2]، وقال فريق آخر منهم بأنّ للزوج حلّ ذلك اليمين، بمعنى أنّه وإن كان قسَم الزوجة في حدّ ذاته صحيحاً، إلّا أنّ للزوج إلغاء أثره في حال عدم الرضا[3]. هذا، وقد احتمل بعض علماء أهل السنّة احتمالاً آخر في معنى الرواية، وهو إن كان قسَم الزوجة باعثاً لأذى الزوج لا يلزمها الوفاء به، بل ينبغي لها أن تحنث وتكفّر[4].

والمعنى الثالث من بين هذه المعاني الثلاثة مخالف للظاهر جدّاً ولا يمكن الذبّ عنه أبداً؛ لأنّ نفي القسَم يعني نفي أحكام القسَم التي منها لزوم الكفّارة. والمعنى الثاني غير متوافق مع الروايات بسبب افتراض صحّة القسَم؛ لأنّ نفي القسَم الوارد في الروايات له ظهور عرفيّ في إبطال القسَم، لا أنّه صحيح في نفسه وللزوج إبطاله وإلغاؤه. وعلى هذا

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 16، باب 10 و 11 من أبواب كتاب الأيمان، ص 128 ـ 130؛ وانظر كذلك: الهندي، **كنز العمّال**، ج 15، ص 821؛ الكوفي، **المصنّف**، ج 3، ص 511.

(2) انظر: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 11، ص 207؛ الخوئي، **معتمد العروة الوثقى**، كتاب الحجّ، ج 1، ص 367؛ الخوانساري، **جامع المدارك**، ج 5، ص 57.

(3) انظر: المفيد، **المقنعة**، ص 556؛ الحلّي، **قواعد الأحكام**، ج 3، ص 268؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج 35، ص 262.

(4) انظر: المناوي، **فتح القدير: شرح الجامع الصغير**، ج 3، ص 408.

الأساس، يتعيّن المعنى الأوّل، فيصبح مدلول الروايات المذكورة أنّ أحكام القسَم لا تَثبت لقسَم المرأة إلّا أن يأذن لها زوجها أو يعرب عن رضاه[1].

[15]

حقّ حضانة الأطفال

يوجد روايات متعارضة وفتاوى متعدّدة حول حقّ الحضانة. ولا ريب في أنّ القدر المتيقّن من الناحية الروائيّة هو إعطاء حقّ الحضانة للأمّ حتّى إتمام فترة الرضاع، وهو حقّ مستفاد من الروايات ومختصّ بالأمّ، فلها الاحتفاظ به لنفسها أو صرف النظر عنه[2]. ولكن، وردت رواية أكّدت على أنّ الحضانة أثناء مدّة الرضاع مشتركة بالسويّة بين الأبوين[3]، وقد أفتى بعض الفقهاء المعاصرين على ضوء هذه الرواية[4]؛ إلّا أنّ الظهور الأقوى للروايات المذكورة يقتضي حمل هذه الرواية الأخيرة على الاستحباب وأولويّة الحضانة المشتركة، أو حملها على فرض دوام العلقة الزوجيّة وعدم وقوع الطلاق.

---

(1) هذا البحث لا ينتهي عند هذا الحدّ؛ لأنّ مفهوم هذه الروايات كان مسرحاً للنقاش من زاوية أخرى، وهي أنّه طبقاً لرأي بعض كبار الفقهاء لا يمكن قبول إطلاق هذه الروايات، بل إنّ بطلان قسَم المرأة ينحصر بما يخالف حقوق الزوج الواجبة؛ غير أنّ الفقهاء المعاصرين رفضوا هذا القول وخالفوا الانحصار (انظر: الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، ج 4، ص 489 ـ 491). والذي يبدو في هذا المجال تعذّر الإغماض عن ظهور الروايات في الإطلاق؛ إذ لا دليل بيّن على الانحصار والتقييد.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 81 من أبواب أحكام الأولاد، ص 191 ـ 192، ح 2، 3، 5.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 191، ح 1.

(4) السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج 3، ص 120.

أمّا الإشكال الأساس في مسألة الحضانة فيأتي بعد الفطام؛ ففي مقابل الروايات السابقة وبعض الروايات الأخرى المشابهة[1] الدالّة على اختصاص حقّ الحضانة بالأب، تفيد طائفة من الروايات المعتبرة الأخرى أنّ المرأة أحقّ بالطفل حتّى يبلغ سبع سنين[2]. ولأجل حلّ التعارض، ذهب معظم الفقهاء إلى اختصاص الروايات السابقة بالولد الذكر، وروايات السبع سنين بالأنثى[3]؛ لكنّ التوجيهات التي ذكروها لذلك ليست بالوجيهة؛ ومن هذا المنطلق، طرح جمعٌ آخر من الفقهاء حلاً مغايراً من دون التمييز بين الذكر والأنثى، سالكاً أحد سبيلين: إمّا تقديم الروايات السابقة وحمل روايات السبع سنين على الاستحباب[4]، وإمّا الإفتاء على ضوء روايات السبع سنين الآنفة[5].

وبهذا يتبيّن أنّه يجب أن نعتبر حضانة الأمّ سنتين أو سبع سنوات دون التفريق بين الذكر والأنثى، ولمّا كان حمل روايات السبع سنين على الاستحباب فاقد للدليل الرصين، يبدو أنّه يمكن العمل برواية السبع سنين اعتماداً على مبنى التخيير بين الروايات المتعارضة الذي وافق عليه أغلب الفقهاء. وأمّا بالنسبة إلى ما بعد السبع، فما يمكن أن يُستخرج من

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 15، باب 70 و 73 من أبواب أحكام الأولاد، ص 178، ح 7؛ ص 181، ح 1 و 2.

(2) انظر: المصدر نفسه، باب 81 من أبواب أحكام الأولاد، ص 192، ح 6 و 7.

(3) انظر: القمّي، **جامع الشتات**، ج 3، ص 67 ـ 68.

(4) انظر: الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج 2، ص 285؛ السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج 3، ص 120.

(5) انظر: السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص 194؛ الحكيم، **منهاج الصالحين**، ج 2، ص 302.

الروايات ويكون موضع اطمئنان ووثوق هو عدم كون حضانة الولد والبنت للأمّ، إلّا عند وفاة الأب.

يشار إلى أنه يوجد فتاوى أخرى في هذه المسألة، نحو الحكم بكون حضانة الأمّ للولد حتّى السنتين وللبنت حتّى التاسعة من عمرها، أو الحكم بحضانة الأمّ ما لم تتزوّج، لكنّها مفتقرة إلى المستند القويّ[1]؛ إذ لا رواية حول استمرار حضانة البنت حتّى تسع سنين، والرواية التي اشترطت حضانة الأمّ بعدم الزواج المجدّد، مضافاً إلى ضعف سندها واحتمال كونها صادرة تقيّةً، من الممكن أن تكون في مقام بيان شرط حضانة الأمّ لا زمن انتهائها؛ بمعنى أنّه مع افتراض كون حقّ الأمّ سنتين أو سبع سنوات، يكون الزواج المجدّد موجباً لسقوط هذا الحقّ.

[16]

منشأ خلق المرأة

أُشير في عددٍ من الآيات القرآنيّة إلى موضوع خلق الرجل والمرأة، والظاهر البدويّ لبعض تلك الآيات مؤيّد إجمالاً لفكرة خلق المرأة من الرجل، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[2]. إلّا أنّ عدداً من المفسّرين، ومنهم المرحوم العلّامة **الطباطبائي**، قالوا بأنّ المقصود بخلق حوّاء من آدم بيان لكون زوجها من نوعها بالتماثل، بل ادّعى الظهور في هذا

(1) للاطلاع على أقوال الفقهاء في هذا البحث، انظر: السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص 194؛ القمّي، **جامع الشتات**، ج 3، ص 68 ـ 69.

(2) سورة النساء: الآية 1؛ وانظر كذلك: سورة الأعراف: الآية 189؛ سورة الزمر: الآية 6.

المعنى[1]، كما دلّت على ذلك آيات أخرى من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا﴾[2].

وبرغم ذلك، يبدو أنّه لا وجه لادّعاء ظهور آيات الطائفة الأولى في المعنى المذكور، خاصّة مع الالتفات إلى أنّ سياق الآية مؤيّد إلى كون «مِن» في كلا التركيبين: «مِن نفسٍ واحدةٍ» و «مِنْها» بمعنى واحد؛ والحال أنّها بحسب التفسير المذكور «ابتدائيّة» في التركيب الأوّل، و «بيانيّة» أو «نشويّة» بتعبير العلاّمة **الطباطبائي** ـ أو «تعليليّة» وفقاً لما احتمله العلاّمة **المجلسيّ** (رحمه الله)[3] في التركيب الثاني.

ثمّ إنّ دعوى كون «مِن» نشويّة غير صحيح واحتمال كونها بيانيّة أو تعليليّة بعيد؛ لأنّ النشويّة إنّما تصدق على عروض حالات متعدّدة على موجود واحد، كما في قولنا: جعلتُ منهُ أسداً؛ ومن الواضح أنّنا في مسألة الخلقة أمام موجودين متباينين، ولا ريب في أنّ شخص آدم لم يتبدّل إلى حوّاء. وأمّا احتمال البيانيّة فبعيد من حيث إنّنا ندرك من خلال دراسة الموارد المشابهة أنّ «مِن» البيانيّة عادةً تدخل في نطاق أسماء الجنس، لا الأسماء الحاكية عن مفاهيم جزئيّة، وضمير «مِنها» في الآية المبحوث عنها يعود إلى «نفسٍ واحدةٍ»، وهي موجود شخصيّ (النبيّ آدم (ع))؛ على أنّ تطبيق فنّ الاستخدام بجعل النفس الواحدة مرجعاً للضمير مستلزم لمخالفة الظاهر. كما إنّ احتمال كون «مِن» تعليليّة ضعيف

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 136؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 11، ص 222.

(2) سورة الروم: الآية 21؛ وانظر كذلك: سورة النحل: 72؛ سورة الشورى: الآية 11.

(3) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 11، ص 223.

أيضاً؛ ذلك أنّ القرآن الكريم عوّدنا على استعمال حرف اللام لبيان العلّة الغائيّة، وطبقاً لهذا الأسلوب القرآنيّ ينبغي التعبير في هذه الآية الشريفة بالقول: «خَلقَ لَها زَوجَها».

بناءً على ذلك، إن لم ندّعِ ظهور الطائفة الأولى من هذه الآيات في المعنى الأوّل نفسه، أعني خلقَ المرأة من الرجل، فلا أقلّ ندّعي إجمالها ولا نقبل بأيّ ظهورٍ لها. وكيف كان، موضوع النفي والإثبات في هذه الآيات هو أصل فكرة خلق المرأة من الرجل؛ فلم يشر القرآن الكريم إلى كيفيّة الخلق، وهل تمّ خلق **حوّاء** من الضلع الأيسر للنبيّ **آدم** أم لا؟ ولذا لا بدّ من البحث في الروايات التي تطرّقت إلى موضوع خلق الرجل والمرأة.

تنقسم الروايات المأثورة في هذا المجال عن الأئمّة الميامين(ع) إلى فئتين: الفئة الأولى الشاملة لأغلب الروايات أكّدت أصل فكرة خلق **حوّاء** من آدم، وأشار عدد منها إلى خلق **حوّاء** من ضلع **آدم** على وجه التحديد. والفئة الثانية المتضمّنة لبضعة روايات نفت هذه الفكرة وشدّدت على الإبداع في خلق **حوّاء**، ذاهبةً إلى أنّها خُلقت من فاضل طينة **آدم**[1]. أمّا أسناد روايات الفئة الأولى فجلّها ضعيف، ما خلا ثلاث روايات يعتدّ بسندها؛ كما لا وجود لروايةٍ معتبرةٍ بين روايات الفئة الثانية، والرواية التي أخرجها الشيخ **الصدوق** في كتاب «مَن لا يحضره الفقيه» عن **زرارة**، وهو عن الإمام **أبي عبد الله الصادق** (ع) [2]، ضعيفة

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 11، ص 100 ـ 106؛ وانظر كذلك: مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، صص 43 ـ 49.

(2) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 379؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 1 من أبواب مقدّمات النكاح، وباب 28 من أبواب النكاح المحرّم، ص 2 و 267.

السند وإن أمكن تصوّر صحّته؛ لأنّ سنده عن زرارة في هذه الرواية هو السند الضعيف الذي ذكره في كتابه «علل الشرائع»[1]، لا السند الصحيح الذي أُشير له في تتمّة كتاب «مَن لا يحضره الفقيه»، قسم المشيخة[2].

ومن هنا، يبدو أنّنا أمام ثلاث روايات معتبرة، جميعها واقعة ضمن الفئة الأولى؛ لكنّ اثنتين منها ساقطتان عن الاعتبار وإن صحّ إسنادهما؛ لأنّهما مشتملان على ما ثبت خلافه بالمشاهدة القطعيّة. ورد في إحدى الروايتين المذكورتين: «**إنّ الله تبارك وتعالى خلق حوّاء من ضلع آدم الأيسر الأقصى، وأضلاع الرجال تنقص، وأضلاع النساء تمام**»[3]، وجاء في الأخرى: «. . . **لأنّ الرجل تنقص أضلاعه من أضلاع النساء بضلع؛ لأنّ حوّاء خُلقت من ضلع آدم القصوى اليسرى، فنقص من أضلاعه ضلع واحد**»[4]. وعليه، لا تبقى في هذا البحث إلّا رواية معتبرة واحدة، بيّنت أساس خلق حوّاء من آدم فقط، فسكتت عن كيفيّة الخلق ولم توضّح هل خُلقت حوّاء من ضلع آدم الأيسر أم لا؟ قائلةً: «**إنّ المرأة خُلقت من الرجل. . . وإنّ الرجل خُلق من الأرض**»[5].

وعلى هذا الأساس، فإن جعلنا معوّلنا الروايات المعتبرة فقط،

---

(1) الصدوق، **علل الشرائع**، ج 1، ص 18؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، ص 3. يقع في هذا السند أحمد بن إبراهيم، وهو مشترك بين عدّة أشخاص، بالإضافة إلى ابن نويه أو ابن ثوبة، وهو مجهول.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 425؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 19، ص 358.

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 2 من أبواب ميراث الخنثى، ص 577.

(4) المصدر نفسه، ص 576.

(5) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 24 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 42.

سيكون بوسعنا رفض فكرة خلق حوّاء من ضلع آدم واعتبارها فاقدة للدليل الشرعي، وإن تنزّلنا وقلنا بأنّ كثرة الروايات جابرة لضعف السند وموجبة للحجّيّة فسنواجه مشكلة تعارض الروايات، وبالتالي عدم إمكان الاطمئنان بها. وهكذا، نرى من المستبعد أن يتسنّى إسناد فكرة خلق حوّاء من ضلع آدم إلى الدين الإسلاميّ، وإن أمكن إسناد أصل فكرة خلقها منه إجمالاً، ومنشأ التعبير بالإسناد الإجماليّ هو إمكان تصوير احتمالات متعدّدة بشأن كيفيّة هذه الخلقة، منها ما وردت الإشارة إليه في بعض الروايات، وهو أنّه تعالى خلقها من فاضل الطين الذي خلق منه آدم[1].

نعم، ذهب بعض علماء المسلمين إلى أنّ قضايا الإخبار في الدين فاقدة للحجّيّة في المجالات العلميّة والتاريخيّة إذ لا مجال للتعبّد فيها[2]؛ إلّا أنّ ادّعاء الحجّيّة في هذا النحو من القضايا أكثر انسجاماً ـ على ما يبدو ـ مع الارتكازات والسيرة العقلائيّة، بالإضافة إلى سيرة المتشرّعة على وجه التحديد. ومن البديهيّ أنّ الحجّيّة هنا ـ خلافاً للحجّيّة في الأحكام الشرعيّة ـ لا يمكن أن تكون معذِّرةً ومنجِّزةً؛ لأنّ المعذِّرية والمنجِّزيّة مختصّة بدائرة التكاليف، وهذا النحو من القضايا غير شامل للتكليف. أمّا الحجّيّة بمعنى اعتبار الأدلّة الظنّيّة بمنزلة العلم فممّا يمكن الالتزام بها، وأقلّ آثار هذا الاعتبار هو أن نكون قادرين على إسناد مضمون هذه القضايا إلى الدين، وحسبنا هذا المقدار لصحّة التعبّد الشرعيّ.

---

(1) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 11، ص 115 ـ 116.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 11، ص 351.

[17]

مشاركة المرأة في صلاة العيد

لا يخلو حكم مشاركة المرأة في صلاة العيد من الإبهام لتعارض الروايات في هذا الباب؛ فبعض الروايات ظاهرة في منع النساء من الحضور في صلاة العيد[1]، وبعضها الآخر استثنى العجائز من حكم المنع هذا[2]، ويوجد روايات لها ظهور في الجواز[3]، وأخرى لها ظهور في الوجوب[4]. ويوجد روايات في مصادر أهل السنّة تشير في مضمونها إلى حضور النساء كافّة ـ حتّى الأبكار أيضاً ـ في صلاة العيد بأمرٍ من النبيّ الأكرم (ص)[5]. ولمّا كانت روايات الجواز والوجوب تعود بطبيعة الحال إلى السيرة العطرة للرسول الأعظم (ص) وأمير المؤمنين (ع)، وفي المقابل روايات المنع صادرة على لسان الإمام **الصادق** (ع)، فإنّ

---

(1) جاء في رواية معتبرة: «**لا يخرجن [لصلاة العيدين]، وليس على النساء خروج**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 5، باب 28 من أبواب صلاة العيد، ص 134).

(2) ورد في رواية معتبرة: سألت أبا عبد الله (ع) عن خروج النّساء في العيدين، فقال: «**لا، إلاّ العجوز عليها منقلاها، يعني الخُفّين**» (المصدر نفسه، ص 134).

(3) ورد في رواية صحيحة السند: «**إنّما رخص رسول الله (ص) للنساء العواتق في الخروج في العيدين للتعريض للرزق**»، وجاء في أخرى: «**لا بأس بأن تخرج النساء العيدين للتعرّض للرزق**» (المصدر نفسه، ص 133 ـ 134، ح 1 و 4).

(4) روي في حديث عن أمير المؤمنين (ع)، أنّه قال: «**لا تحبسوا النساء من الخروج إلى العيدين فهو عليهن واجب**»، وفي رواية أخرى عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى الكاظم (ع)، قال: سألته عن النّساء، هل عليهنّ من صلاة العيدين والجمعة ما على الرجال؟ قال: «نعم» (المصدر نفسه، ص 134 ـ 135، ح 5 و 6).

(5) من جملة ذلك، نقرأ في إحدى الروايات: «**كنّا نؤمَر أن نخرج يوم العيد حتّى تخرج البكر من خدرها**» (البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 7)، ونقرأ في أخرى: «**إنّ رسول الله (ص) كان يُخرج الأبكار والعواتق وذوات الخدور والحيّض في العيدين**» (الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 2، ص 26).

أحد الوجوه المحتملة لتوجيه التعارض بين هذه الروايات أن يقال: إنّ جواز مشاركة النساء في صلاة العيد بل وأمرهنّ بالخروج إليها جميعاً حتّى الأبكار مرتبط بعصر تشكيل الحكومة الإسلاميّة الحقّة، وروايات المنع ناظرة إلى الأزمنة التي خرج فيها المجتمع والحكومة عن المسار الصحيح، أعني النظام الولائي.

على أنّه يوجد سبلٌ أخرى لرفع هذا التعارض في النصوص الفقهيّة، منها أنّ أغلب الفقهاء قالوا باستحباب صلاة العيد على النساء، عدا الشابّات وذوات الهيئة الجميلة[1].

[18]

إمامة المرأة لصلاة الجماعة

لا ريب في أنّه ليس للمرأة أن تؤمّ الرجال في صلاة الجماعة، لكنّ هناك قولين حول إمامتها للنساء: فذهب بعض الفقهاء إلى عدم شرعيّة إمامة المرأة للنساء في الصلاة الواجبة أو أشكلوا في صحّتها، متمسّكين ببعض الروايات لإثبات مدّعاهم[2]؛ ولكن يبدو أن الروايات المعارضة المؤكّدة على صحّة إمامة المرأة للنساء أقوى دلالةً على المطلوب[3]؛

---

(1) انظر: البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج 10، ص 224.

(2) هذه الروايات عبارة عن: رواية هشام بن سالم التي جاء فيها: أنّه سأل أبا عبد الله (ع) عن المرأة هل تؤمّ النساء؟ قال: «**تؤمّهنّ في النافلة، فأمّا في المكتوبة فلا**»، وكذلك روايتا الحلبي وسليمان بن خالد اللتان ورد فيهما التعبير نفسه، بالإضافة إلى رواية زرارة التي رفضت إمامة المرأة للنساء إلاّ في صلاة الميّت (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 5، باب 20 من أبواب صلاة الجماعة، ص 406 ـ 408، ح 1، 3، 9، 12).

(3) نعم، بعض الروايات الدالّة على صحّة إمامة المرأة غير تامّة سنداً (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 5، باب 20 من أبواب صلاة الجماعة، ص 406 ـ 408، ح 2، =

وفي النتيجة، ينبغي حمل الروايات ذات المدلول الظاهريّ على عدم الجواز على الكراهة، وهو ما تبنّاه عدد من الفقهاء سبيلاً لحلّ التعارض بين الروايات المذكورة[1]. ومن هنا، يمكن للمرأة إمامة صلاة الجماعة للنساء، مثلما أفتى مشهور الفقهاء.

[19]

المرأة والمرجعيّة

إنّ الرجوع إلى المصادر الفقهيّة الشيعيّة يفيدنا أنّ بحث مرجعيّة المرأة لم يكن مطروحاً بين الفقهاء السابقين كبحثٍ اجتهاديٍّ وتخصّصيٍّ، بل بادر عدد من الفقهاء في العقود الأخيرة فقط إلى بحث زوايا هذا الموضوع المختلفة والتصريح بآرائهم في هذا الخصوص؛ وبذلك لا مجال لاعتماد الإجماع في هذه المسألة، ولا بدّ من التماس أدلّة أخرى. لكنّ النقطة الهامّة التي تغنينا عن الخوض في شرح تلك الأدلّة شرحاً تفصيليّاً هي أنّ الفقهاء المخالفين لمرجعيّة المرأة أيضاً

= 10، 12)، إلاّ أنّه يوجد روايات معتبرة أخرى لا يمكن القول بعدم شمولها عرفاً للفرائض، وإن كانت دلالتها من باب الإطلاق؛ ولذا فهي ذات ظهور قويّ في صحّة إمامة المرأة للنساء حتّى في الصلوات الواجبة، منها: سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة تؤمّ النساء؟ فقال: «**لا بأس به**» (المصدر نفسه، ح 11؛ وانظر كذلك: ح7). هذا، فضلاً عن رواية أخرى يمكن إحراز صحّة سندها طبقاً لبعض المباني الرجالية صرّحت بصحّة إمامة المرأة في صلاة الفريضة، فروي عن الإمام موسى بن جعفر (ص) في هذا المجال: سألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: «**لا، إلاّ أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تُسمع قراءتها**» (المصدر نفسه، ج 4، باب 31 من أبواب القراءة في الصلاة، ص 772).

(1) انظر: السبزواري، **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، ص 392؛ الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج 2، ص 680.

وافقوا على مشروعيّة هذه المرجعيّة من حيث القواعد الأوّليّة، واعترفوا بعدم وجود أيّ دليلٍ لفظيٍّ معتبرٍ على المنع، بل إنّ مقتضى الدليل الأساس في باب التقليد ـ أي سيرة العقلاء في خصوص رجوع الجاهل إلى العالم ـ هو عدم الفارق في إحراز المرجعيّة بين الرجل والمرأة[1]، كما إنّ إطلاق بعض الآيات والروايات مؤيّد لجواز مرجعيّة المرأة كذلك[2].

نعم، في مقابل هذه الأدلّة، استند الفقهاء المخالفون على وجوهٍ ـ فضلاً عن كونها قاصرةً عن إثبات المدّعى ـ تدلّ في بعض الأحيان على مفهوم خاصّ للمرجعيّة، ليس منظوراً إليه من وجهة نظر الفقهاء الموافقين. فعلى سبيل المثال، أقام المرحوم آية الله **الخوئي** في تقريرات درسه دليلين على عدم مشروعيّة تصدّي المرأة للمرجعيّة: الأوّل، أنّ تصدّي المرأة لهذا المقام يستلزم كثرة اختلاف الرجال إليهنّ للسؤال والاستسفار، والمستفاد من مذاق الشارع عدم رضاه بهذا الأمر؛ لأنّه طلب من النساء إدارة شؤون المنزل وأداء الواجبات العائليّة وقلّة مخالطة الرجال. الثاني، بما أنّ الشارع المقدّس لم يشرّع للمرأة إمامة الرجال في الصلاة، فبإمكاننا استنتاج عدم تشريعه لمرجعيّتها بطريق أولى؛ لأنّ

---

(1) انظر: الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**: الاجتهاد والتقليد، ص 225 ـ 226؛ الفاضل اللنكراني، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**: الاجتهاد والتقليد، ص 79 ـ 81. وحول استدلال الفقهاء الموافقين لمرجعيّة المرأة، انظر: الاصفهاني، **الاجتهاد والتقليد**، ص 68؛ الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 43.

(2) انظر على سبيل المثال: الآيتين 22 من سورة التوبة، و 7 من سورة الأنبياء؛ علاوةً على الحديث المعروف: **«أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه... فللعوام أن يقلّدوه»** (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 10 من أبواب صفات القاضي، ص 95).

المرجعيّة تستلزم إدارة الشؤون الاجتماعيّة والرئاسة الدينيّة للمسلمين، وهي مسؤوليّة أكبر حجماً وأكثر خطورةً من إمامة الجماعة(1).

وفي مقام الردّ على الدليل الأوّل، يمكن القول: أوّلاً ـ لا تلازم بين تصدّي المرأة لمقام الإفتاء وبين اختلاف الرجال إليها، بل يمكن اتّخاذ التدابير اللازمة للردّ على أسئلة المقلّدين بصورةٍ غير مباشرةٍ؛ ثانياً ـ حتّى على فرض المراجعة المباشرة، لا دليل على الحرمة الشرعيّة، بل غاية ما هنالك ثبوت الكراهة في بعض الموارد. كما يمكن تفنيد الدليل الثاني بعدم ثبوت الأولويّة؛ إذ من الممكن أن تكون صلاة الجماعة ذات خصوصيّة معيّنة بلحاظ ماهيّتها العباديّة أوجبت حرمة إمامة المرأة للرجال، والحال أنّ تصدّي المرأة للمرجعيّة لا يستلزم تلك الخصوصيّة. وعليه، فالظاهر أنّ المقصود بالمرجعيّة في هذا الاستدلال مفهوم أوسع من التصدّي للإفتاء (بيان الأحكام الشرعيّة للمقلّدين في سياق الفتوى) بما يشمل إدارة شؤون المسلمين والرئاسة، في حين يلزم من ذلك إشكال الخروج عن محلّ البحث؛ لأنّ البحث في المرجعيّة بمعنى مقام الإفتاء، والفقهاء الموافقون على مرجعيّة النساء ناظرون إلى هذا المعنى.

بناءً على ذلك، يمكن القول: إنّه لا إشكال في مرجعيّة النساء بمعنى التصدّي لمقام الإفتاء من حيث القواعد الشرعيّة. نعم، لو استلزمت المرجعيّة في مقام التحقّق الخارجيّ التصرّفات الولائيّة أمكن حينئذٍ القدح فيها؛ لأنّ مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة غير ثابتةٍ ـ كما

(1) انظر: الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**: الاجتهاد والتقليد، ص 226؛ الفاضل اللنكراني، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**: الاجتهاد والتقليد، ص 81.

ذكرنا في الفصل السابع ـ إلّا أنّ من الواضح عدم الملازمة، إذ يتسنّى لمرجع التقليد عدم الخوض في التصرّفات الولائيّة (نحو أخذ الخمس والزكاة وصرفها في مواضعها، وإعلان الجهاد، وإعلان يوم العيد إلخ) والاقتصار على الإفتاء فقط.

[20]

إرث المرأة من الأراضي والعقارات

تسالم فقهاء التشيّع إلى حدٍّ ما في مسألة إرث المرأة من الأراضي والعقارات العائدة إلى زوجها على أنّها لا ترث من بعض تلك الأملاك غير المنقولة[1]، انطلاقاً من رواياتٍ عديدةٍ عن الأئمّة المعصومين (ع)[2]؛ لكنّهم لم يتّفقوا على ما إذا كان هذا الكلام شاملاً لجميع النساء أم لخصوص من لم تنجب من زوجها، بالإضافة إلى اختلافهم في أنّها لا ترث من أيّ أملاك الزوج غير المنقولة؟ فكانت لهم آراء عديدة. وفي الموارد التي لا ترث المرأة من الأرض، وقع البحث حول هل يجب أن يُدفع لها قيمة تلك الأرض أم لا؟

ذهب السيّد **المرتضى** (رحمه الله)، وهو من علماء أوائل القرن

---

(1) ابن الجنيد الإسكافي هو العالم الوحيد الذي قال بإرث المرأة من جميع أموال زوجها على ما نُقل عنه (انظر: البروجردي، **رسالة نخبة الأفكار في حرمان الزوجة من الأراضي والعقار**، ص 2). كما يستفاد من عبارة المرحوم المحقّق السبزواري أنّه يرجّح قول ابن الجنيد على الأقوال الأخرى (انظر: السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص 303). غير أنّ هذا القول مجانب للصواب ولا يمكن الدفاع عنه لإغفاله الروايات المذكورة.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 6 من أبواب ميراث الأزواج، ص 517 ـ 522.

الخامس الهجريّ، إلى أنّ الزوجة لا ترث من عين أراضي الزوج فقط، وترث من قيمتها[1]. ومن الواضح أنّ المرأة بناءً على هذه الرؤية لا تواجه حرماناً حقيقيّاً، وخلافاً لهذا القول ارتكزت سائر الأقوال على حرمان النساء من إرث أراضي الزوج. مع العلم بأنّ بعضهم ذهب إلى شمول هذا الحكم لجميع أراضي الزوج، بينما خصّة بعض آخر بالأراضي السكنيّة وحسب. على أنّ أكثر الفقهاء وافقوا على تعلّق حقّ المرأة بقيمة الأملاك غير المنقولة الأخرى (لا بالعين)، كالبناء والأشجار، وإن رضي نزر يسير منهم بإرث المرأة من عين الأشجار أيضاً[2].

وبرغم هذا كلّه، يبدو لنا أنّ باب البحث والاجتهاد في هذه المسألة لا زال مفتوحاً، وما سنتطرّق له في الأسطر القادمة لا يعدو التأمّل المستفيض في هذا الخصوص، ويأتي في سياق ورقة عمل ومقترح جديد، علّ العلماء الأعلام والفقهاء الكرام يتحفونا بآرائهم السديدة المستمدّة من بحوثٍ عميقةٍ في هذه المسألة.

ترث المرأة بموجب قاعدة الإرث الكلّيّة الواردة في القرآن الكريم ربع تركة الزوج المتوفّى أو ثمنها بحسب وجود الولد أو عدمه، وينبغي الحفاظ على عموميّة هذه القاعدة ما لم يرد دليل على تخصيصها. ومن المفترض أنّ هذه القاعدة قد تمّ تخصيصها برأي المشهور، بمعنى أنّه كلّما كانت ضمن تركة الرجل المتوفّى أراضٍ وعقارات يقلّ سهم الزوجة عن الربع أو الثمن، والحال أنّ الروايات النافية لإرث المرأة من الأرض غير ظاهرة في هذا المعنى أبداً، وبالتالي لا يثبت تخصيص القاعدة

(1) انظر: المرتضى، «**الانتصار**»، سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج 22، ص 79.
(2) انظر: البروجردي، **رسالة نخبة الأفكار في حرمان الزوجة من الأراضي والعقار**، ص 4 - 5.

القرآنيّة المذكورة. وفي الحقيقة، غاية ما يمكن أن يستفاد من هذه الروايات بصورةٍ قطعيّةٍ هو أنّه لا سهم للمرأة من عين الأرض الموروثة من زوجها، وأمّا عدم تدارك هذا الحرمان بأيّ وجه من الوجوه فغير ظاهر من أيّ واحدةٍ من تلك الروايات؛ ومن هنا، فنحن أمام ثلاثة احتمالات في معنى الروايات:

1 ـ الحرمان الكامل للمرأة من إرث الأرض، كما هو مذهب مشهور الفقهاء.

2 ـ حرمان المرأة من إرث الأرض نفسها وتدارك هذا النقص من قيمة توابعها، نحو الأبنية والأشجار، وهو الاحتمال الذي قوّاه المحقّق **السبزواري**، والذي استقرّ عليه رأي السيّد **المرتضى**[1]. فذهب الأوّل إلى أنّ عبارات من قبيل: «تُعطى ربعها أو ثمنها»، «تُعطى حقّها منه»، «تُعطى نصيبها من قيمة البناء»، الواردة في عددٍ من الروايات[2] متلائمة مع هذا الاحتمال؛ لأنّ هكذا تعابير تفيد أنّ سهم المرأة وفرضها البالغ ربعاً أو ثمناً إنّما يُدفع من قيمة توابع الأرض، ولا معنى أن يكون المقصود بتلك التراكيب دفع ربع قيمة التوابع أو ثمنها، كما افتُرض ذلك في الاحتمال الأوّل.

---

(1) انظر: السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص 303؛ المرتضى، **«الانتصار»**، سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج 22، ص 79.

(2) فمن جملة ذلك، نقرأ في رواية معتبرة: **«إنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت ممّا ترك، وتقوّم النقض والأبواب والجذوع والقصب فتُعطى حقّها منه»**، وفي رواية أخرى: **«إنّ المرأة لا ترث من تركة زوجها من تربة دارٍ أو أرضٍ إلاّ أن يقوّم الطوب والخشب قيمةً فتعطى ربعها أو ثمنها»** (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 6 من أبواب ميراث الأزواج، ص 517 و 519).

3 ـ حرمان المرأة من إرثها من الأرض على فرض سكوت الروايات عن بيان مسألة التدارك وعدمه. والمفروض في هذا الاحتمال كما في الاحتمال الأوّل أنّ العبارات الآنفة غير ناظرة إلى تدارك نقص إرث المرأة من الأرض، لكنّ أيّاً من تلك الروايات ـ خلافاً للاحتمال الأوّل ـ ليس في مقام التخصيص الكمّيّ لقاعدة الإرث الكلّيّة، وإنّما هي مقتصرة على مقام التفصيل بين أنواع الأموال الموروثة المختلفة؛ بمعنى أنّ سهم الزوجة الثابت من الإرث لا يُدفع من بعض هذه الأنواع وإنّما يُدفع من أنواعٍ أخرى.

ومن الجليّ أنّ مجرّد وجود هذه الاحتمالات في معنى الروايات السابقة كافٍ في ادّعاء الإجمال، وبالتالي عدم إمكان تخصيص قاعدة الإرث العامّة، وليس من اللازم إثبات ظهورها في أحد الاحتمالين الأخيرين؛ إلّا أنّ عمدة ما في الموضوع وجود بعض الإشكالات التي يمكن للوهلة الأولى أن تؤدّي إلى إبطال الاحتمالين الأخيرين، وفي النتيجة إثبات الاحتمال الأوّل وترسيخ رؤية المشهور. أهمّ هذه الإشكالات عبارة عمّا يلي:

1 ـ المفروض في هذين الاحتمالين تقويم الأرض نفسها ودفع سهم المرأة من قيمتها، والحال أنّ الروايات لا تفيد أكثر من تقويم توابع الأرض، لا الأرض نفسها.

2 ـ إذا كان من المفترض دفع قيمة الأرض إلى المرأة فلا وجه لحصر الدفع من قيمة توابع تلك الأرض، بل يمكن الدفع من الأموال النقديّة أو سائر الأموال المنقولة؛ والحال أنّ الاحتمال الثاني افترض دفع سهم المرأة من قيمة التوابع، ولا يخفى أنّ هذا الإشكال مختصّ بالاحتمال الثاني.

3 ـ في كلّ الأحوال يصار إلى تخصيص قاعدة الإرث الكلّيّة؛ لأنّه بناءً على الاحتمالين الأخيرين أيضاً لا تستطيع المرأة أن ترث من عين الأرض، وهذا مخالف لعموم آيات الإرث. وعليه، لا يمكن اعتبار الاحتمالين الأخيرين مستلزمين لحفظ عموم قاعدة الإرث، وبذلك لا يبقى وجه لدعوى التدارك أيضاً[1].

4 ـ يمكن أن يُطرح إشكال في خصوص الاحتمال الثالث، مفاده: إن كانت الروايات ساكتة عمّا إذا وجب التدارك أو لم يجب، فيمكن القول بحرمان المرأة الكامل من إرث الأرض اعتماداً على الإطلاق المقامي لتلك الروايات.

وفي مقام الردّ على هذه الإشكالات نقول: بالنسبة إلى الإشكال الأوّل يبدو أنّه مستند إلى تصوّر خاصّ نابع من التعبير بتقويم توابع الأرض ودفع سهم المرأة منها؛ فطبقاً لهذا التصوّر، دفع سهم المرأة من قيمة التوابع يعني أن يُدفع إلى المرأة من الأموال الأخرى للشخص المتوفّى بمقدار سهمها. وفي النتيجة، سيطرأ الإشكال التالي: إن أُريد دفع سهم المرأة من قيمة عين الأرض وفقاً للاحتمالين الأخيرين، يتعيّن أن يُدفع لها بقدر سهمها من أموال المتوفّى الأخرى، وهذا يقتضي المساواة بين حكم الأرض وحكم توابعها؛ والحال أنّ الروايات فرّقت بين الأرض وتوابعها وخصّصت التقويم بالتوابع فقط.

إلاّ أنّه يوجد احتمالٌ آخر يمكن أن يستفاد من الروايات، وهو أنّ المقصود بالتعبير الآنف دفع التوابع نفسها إلى المرأة بعد التقويم، إذ يمكن استفادة ذلك بوضوحٍ من بعض الروايات التي اعتبرت متعلّق إرث

---

(1) انظر: النراقي، **مستند الشيعة**، ج 19، ص 370 ـ 373.

المرأة هو التوابع نفسها[1]، وإن كان ذلك مخالفاً لظاهر بعض تلك الروايات المؤكّدة على لزوم دفع حقّ المرأة من قيمة التوابع[2]. كما يمكن احتمال أن يكون المراد من دفع حقّ المرأة من قيمة التوابع هو دفع حقّها بعد بيع التوابع وتبديلها إلى أموال نقديّة، وبذلك يتباين حكم الأرض عن حكم التوابع؛ إذ لا حقّ المرأة يتعلّق بالأرض ولا بيعها موضع نقاش، بل غاية الأمر يُدفع إلى المرأة ما يعادل سهمها في قيمة الأرض من أموال الإرث الأخرى، لا سيّما من توابع تلك الأرض.

وجواب الإشكال الثاني هو أنّ هذه الروايات ليست بصدد الحصر، بمعنى أنّه ليس المقصود لزوم دفع سهم المرأة من الأرض من قيمة التوابع على وجه الحصر، فلا يمكن دفعه من الأموال الأخرى، بل لمّا لوحظ مجموع الأرض وتوابعها كمِلك موحّد جاءت الروايات لتبيّن فقط كيفيّة إرث زوجة المتوفّى من هذا المِلك، مع قطع النظر عن وجود أموال أخرى للمتوفّى.

وفي معرض الجواب عن الإشكال الثالث، نقول: بالإمكان الحفاظ على عموم آيات الإرث بشكل آخر طبقاً للاحتمالين الآخرين؛ لأنّ الروايات المذكورة بحسب هذين الاحتمالين في مقام ردّ تصوّر أنّ سهم المرأة من تركة الزوج لوحظ بصورة استغراقيّة، فللمرأة استيفاء حقّها من

---

(1) ورد في إحدى الروايات: **«ترث المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئاً»**، وجاء في رواية أخرى: **«إنّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً، إلاّ أن يكون أحدث بناءً، فيرثن ذلك البناء»** (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 6 من أبواب ميراث الأزواج، ص 518 و 521).

(2) يمكن رفع التنافي الظاهري بين هاتين الطائفتين من الروايات باحتمال أن يكون حقّ المرأة متعلّقاً بالتوابع ذاتها، لكنّ الشارع المقدّس منح الورثة خيار دفع قيمة التوابع إلى المرأة؛ وبالتالي إن شاؤوا دفع حصّتها من التوابع نفسها ليس لها أن تطالبهم بالقيمة.

كلّ مورد من موارد الإرث. ومن هنا، فإنّ آيات الإرث بانضمام هذه الروايات تفيد معنى آخر، وهو أنّ سهم المرأة من تركة الزوج لوحظ من حيث المجموع، أي إنّ نصيب المرأة هو الربع أو الثمن من مجموع تركة الزوج المتوفّى، ومن الواضح أنّ هذا المعنى لم يخصَّص.

وأمّا جواب الإشكال الرابع فواضح تماماً؛ لأنّ مبنى حجّيّة الإطلاق المقامي هو سكوت الشارع عن بيان الحكم في مقام الحاجة، ومع وجود عموم آية الإرث لا مجال للتمسّك بالإطلاق المقامي.

وصفوة الكلام: إنّ الحكم بحرمان المرأة تماماً من الإرث من أراضي الزوج حكم مخالف لظواهر القرآن الكريم، فلا يمكن قبوله إلّا عند رفده بدلائل قويّة وواضحة، والروايات الدالّة على حرمان الزوجة من إرث الأرض وإن لم تواجه مشاكل في السند إلّا أنّ دلالتها على الحرمان التامّ غير واضحة ولا مسلّمة، بالإضافة إلى أنّها متوافقة مع احتمال تدارك ذلك الحرمان بدفع قيمة الأرض.

ومن الجدير بالذكر أنّه ـ خلافاً لدعوى بعض أن لا أحد من الفقهاء موافق لاحتمال التدارك والتعويض سوى السيّد **المرتضى**[1] ـ فهم بعض القدماء ذلك الاحتمال من الروايات، إذ ذهب المرحوم **الصدوق** إلى أنّ المرأة ترث من كلّ ما ترك الزوج بما فيها الأرض إن كان لها منه ولد، وإلاّ فهي ترث قيمتها[2]. كما إنّ الشيخ **المفيد** ردّ على اتّهام أحد كُتّاب

---

(1) انظر: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 13، ص 189.

(2) نصّ عبارة الصدوق كالتالي: «هذا [إرث المرأة من كلّ ما ترك الزوج حتّى الأرض] إذا كان لها منه ولد، أما إذا لم يكن لها منه ولد فلا ترث من الأصول إلاّ قيمتها» (الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 349).

أهل السنّة للشيعة بأنّهم يحرمون المرأة من سهمها في إرث الأرض خلافاً لحكم القرآن، مؤكّداً على أنّ منع الزوجة من ملك الأرض يُعوَّض بدفع قيمة البناء والتوابع[1]. والطريف في هذا الأمر أنّه نسب هذا القول إلى التشيّع ولم يأتِ به كرأي شخصيّ.

[21]

انحصار الورثة في الزوجة

ذكرنا في متن الكتاب أنّ مدلول بعض الروايات هو إن مات الزوج ولم يكن له وريث سوى الزوجة لا تُعطى أكثر من سهمها (ربع التركة)، ويكون الفاضل للإمام[2]. وفي المقابل، ورد في رواية معتبرة رويت عن **أبي بصير** بطريقين أنّ تمام الإرث للمرأة[3]. وفي مقام رفع التعارض بين الطائفتين، ذهب بعض الفقهاء المتقدّمين كالشيخ **الصدوق** (رحمه الله) والشيخ **الطوسي** (رحمه الله) إلى التفريق بينهما على أساس زمن الحضور والغيبة، فالطائفة الأولى مرتبطة بزمن الحضور ورواية **أبي بصير** متعلّقة بعصر الغيبة، لكنّ هذا الجمع لا شاهد عليه؛ ولذا لم ينل موافقة

---

(1) نصّ عبارة الشيخ المفيد هو: «فلمّا ورد الخبر عن النبيّ (ص) من جهة عترته الصادقين الأبرار بمنع الزوجات ملك الرباع، وتعويضهنّ من ذلك قيمة الطوب والآلات والبناء، جعلتم ذلك خلافاً للقرآن» (المفيد، **المسائل الصاغانية**، ص 100).

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 14 من أبواب ميراث الأزواج، ص 514 ـ 516، ح 1، 2، 3، 4، 5، 7، 8؛ وكمثال على ذلك ورد في الحديث الرابع: عن أبي جعفر (ع)، في رجل توفّي وترك امرأته، قال: «**للمرأة الربع وما بقي فللإمام**».

(3) المصدر نفسه، ص 515 ـ 516، ح 6، 9. نصّ الحديث السادس هو: عن أبي عبد الله (ع)، في امرأة ماتت وتركت زوجها، قال: «**المال كلّه له**»، قلت: فالرجل يموت ويترك امرأته، قال: «**المال لها**».

الفقهاء اللاحقين، كما لا وجه لادّعاء اختصاص رواية **أبي بصير** بكون الزوجة ذات صلة قرابة بالزوج المتوفّى[1].

إذن، لا بدّ من الرجوع إلى قواعد رفع التعارض، لكنّها على ما يبدو لا تنهض لترجيح رواية **أبي بصير** على الروايات الأخرى[2]. وفي

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 14 من أبواب ميراث الأزواج، ص 516؛ المقدّس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ص 434.

(2) فمن حيث مخالفة العامّة (أهل السنّة) الذي يعدّ أحد المرجّحات في باب التعارض، لا امتياز لأحد الطرفين على الآخر؛ فلمّا لم يقل أحد من فقهاء أهل السنّة (مع قطع النظر عمّا روي عن عثمان) بردّ الزائد عن سهم الزوج أو الزوجة عليهما، بل عدّوا ذلك متعلّقاً ببيت المال (انظر: الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلّته**، ج 8، ص 358 ـ 359)، تكون كلا الطائفتين: رواية أبي بصير والروايات المقابلة التي حكمت بإعطاء الزائد إلى الإمام ولم تأتِ على ذكر بيت المال، محرزة لملاك مخالفة العامّة، بل يستفاد من بعضها بوضوح أنّ المقصود بالإمام هو الإمام المعصوم (كما في رواية محمّد بن نعيم الصحّاف التي قال فيها الإمام موسى بن جعفر (ص): «**أعطِ المرأة الربع واحمل الباقي إلينا**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، ص 515))، لا الإمام بالمعنى اللغوي ليُحتمل موافقتها لقول أهل السنّة. كما لا يمكن اعتبار الرواية التي حكمت بالتصدّق بالمقدار الزائد على ذوي الحاجة (انظر: المصدر نفسه، ج 17، ص 514، ح 1) موافقة لرأي أهل السنّة.

ومن حيث موافقة القرآن الكريم، لم تخالف أيٌّ منهما كتاب الله المجيد، وفقاً لمبنى بعض الأعلام كالآخوند الخراساني (رحمه الله) الذي لم يعدّ ذلك من المرجّحات، بل يشترط حجّيّة كلّ رواية، ويخصّص مخالفة القرآن بالمخالفة المباينة (انظر: الخراساني، **كفاية الأصول**، ص 505). وأمّا لو اخترنا مبنى أغلب الفقهاء الذين يرون موافقة القرآن الكريم من ضمن المرجّحات، ولم يقصروا مخالفة القرآن على المخالفة المباينة، فينبغي رفع اليد عن رواية أبي بصير لمخالفتها للقرآن؛ لأنّ القرآن جعل سهم الزوجة ربع التركة، بينما تؤكّد هذه الرواية على إعطائها الإرث كلّه. والظاهر أنّ تعبير «مخالفة القرآن» لا يشمل هذا النحو من المخالفات غير المباينة، فيكون مبنى الآخوند الخراساني هو الأقوى بهذا اللحاظ؛ وفي النتيجة، لا بدّ من التأكيد مجدّداً على عدم مخالفة كلا الطائفتين للقرآن.

وهكذا، لا جدوى من ملاك شهرة الرواية في هذه المسألة أيضاً؛ لأنّ كلا الطائفتين من الروايات المتعارضة فاقدة لهذا الملاك. نعم، من الممكن أن يتردّد بعضٌ في الأخذ برواية أبي بصير انطلاقاً من وحدتها وكثرة الروايات المعارضة لها، إلاّ أنّ هذا التوهّم =

مثل هذا الفرض، يُحكم بحسب رأي بعض الفقهاء بتساقط الروايات المتعارضة، وتصل النوبة إلى إعمال القواعد العامّة أو الأصول العمليّة، والقاعدة التي يمكن الاستناد إليها في هذا البحث ليست إلّا إطلاق الآية القرآنيّة[1] التي حدّدت سهم المرأة بربع التركة. وإذا ما أنهينا سير الاستدلال الفقهيّ للبحث على هذا المنوال، فسوف تكون النتيجة أنّنا نجد أنفسنا أمام تمايز جنسيّ آخر في هذه المسألة، حيث يتوجّب بمقتضى ذلك ردّ الزائد من سهم الزوج في الإرث عليه، ومنع الزوجة

= غير صحيح؛ إذ لا دليل على كون الكثرة مرجّحة إلاّ أن تصل الروايات الكثيرة إلى حدّ الشهرة العمليّة، بحيث تصبح الرواية المعارضة مصداقاً للرواية الشاذّة والنادرة، وهو ما لم يتحقّق في هذه المسألة؛ فمن جهة، نقل عدد من الفقهاء المعاصرين للأئمّة (ع) هذه الرواية عن أبي بصير، نحو أبّان بن عثمان (ح 6) وعبد الله بن مسكان (ح9)، وفي الطبقة التالية محمّد بن أبي عمير (ح 6 و 9)، وهو ما يكشف عن إفتائهم على طبقها؛ ومن جهة أخرى، فإنّ التأمّل في الروايات المعارضة التي يصل عددها إلى سبع روايات في الوهلة الأولى يبيّن أنّ هذا العدد ينخفض إلى ثلاث روايات معتبرة كحدٍّ أعلى: الأولى، رواية أبي بصير عن الإمام الباقر (ع) المنقولة بثلاثة طرق (ح 3، 4، 8) والتي يبدو أنّها رواية واحدة؛ الثانية، رواية محمّد بن مسلم عن الإمام الباقر (ع) أيضاً (ح 5)، التي لا يبعد اتّحادها مع رواية محمّد بن مروان عن الإمام الباقر (ع) (ح 7) بالنظر إلى متنها وسلسلة سندها، فوقع تصحيف من النسّاخ بين كلمتي مسلم ومروان؛ الثالثة، مكاتبة محمّد بن حمزة مع الإمام الجواد (ع) التي رواها عليّ بن مهزيار (ح 1). على أنّ صحّة سند الرواية الأخيرة موقوف على استظهار أنّ عليّ بن مهزيار شاهد نصّ الكتاب بخطّ اليد المباركة للإمام، وإلاّ فلم يرد توثيق بشأن محمّد بن حمزة العلويّ. كما إنّ رواية محمّد بن نعيم الصحّاف (ح 2) لا يمكن إثباتها؛ لأنّ هذا الشخص لم يوثّق، وأمّا دعواه في هذه الرواية أنّه وصيّ لمحمّد بن أبي عمير فلا تثبت شيئاً؛ لأنّ محمّد بن أبي عمير هذا الذي مات في عصر الإمام الكاظم (ع) غير محمّد بن أبي عمير المعروف الذي توفّي عام 217 في عهد الإمام الجواد (ع) (انظر: الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 14، ص 276).

(1) الرجوع إلى إطلاق القرآن في هذا الفرض من باب كونه مرجعاً بعد تساقط الروايات، خلافاً للفرض السابق الذي جرى الحديث فيه عن كون موافقة القرآن من المرجّحات.

من الزائد من سهمها[1]. وبرغم ذلك، يمكن أن نتوصّل إلى نتائج مغايرة طبقاً لمبنيين آخرين، نشير إليهما أدناه:

الأوّل، المبنى الأصوليّ لمعظم الفقهاء القائلين بالتخيير في باب تعارض الروايات؛ فبحسب هذا المبنى، يُخيّر الفقيه في ترجيح أحد أطراف الروايات المتعارضة على الطرف الآخر والإفتاء على ضوئه. وعلى هذا الأساس، يمكن اختيار رواية **أبي بصير** وترجيحها على الطائفة الثانية لتكون أساساً للفتوى في هذا المجال، فينتفي التمايز الجنسيّ في مثل هذا الافتراض. **والثاني**، مبنى ولاية الفقيه؛ إذ يتيح هذا المبنى للوليّ الفقيه أن يحكم بإعادة المتبقّي من التركة إلى الزوجة عند اقتضاء المصالح العامّة للمجتمع، خاصّة أنّ هكذا حكم منه لا يستلزم التصرّف في أموال الناس، بل بما أنّ حكم الدين الواقعيّ مطابق لإحدى الطائفتين المتعارضتين، فهو إمّا أن يتصرّف بالأموال المتعلّقة بمنصب الإمامة، وبحسب الفرض يكون الوليّ الفقيه مفوّضاً في التصرّف بها في عصر الغيبة، وإمّا بالأموال العائدة إلى المرأة نفسها، فيقوم الوليّ الفقيه بهذا الحكم بردّ حقّها إليها فقط.

---

(1) ويبقى هناك سؤال آخر، هو: إلى مَن يجب دفع هذا المقدار الزائد (ثلاثة أرباع الإرث)؟ الظاهر أنّ جواب ذلك رهن بحلّ التعارض بين طائفتين أخريين من الروايات: الروايات القائلة بأنّ إرث من لا وارث له من الأنفال ومتعلّق بالإمام (انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 3 من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ص 547 ـ 551)، والروايات التي حكمت بلزوم التصدّق بميراث من لا وارث له (انظر: المصدر نفسه، باب 4، ص 551 ـ 554)؛ إلاّ أنّ قليلاً من التأمّل يكشف أنّ هذا التعارض بدويّ، فلا وجود للتنافي بين هاتين الطائفتين؛ لأنّ الحكم بالصدقة ظاهراً من باب ولاية الإمام على الأنفال.

[22]

إعطاء المرأة حقّ الإدلاء بالرأي

بهدف دراسة دعاوى بعض الزاعمة بأنّ إعطاء المرأة حقّ الإدلاء بالرأي في الانتخابات مغاير للموازين الشرعيّة[1]، سنعمد هنا إلى استعراض النصوص الدينيّة في هذا الخصوص، والروايات التي يُحتمل أن تسهم في إثبات منع النساء شرعاً من التصويت تنقسم إلى أقسام عدّة: القسم الأوّل: الأحاديث المؤكّدة على نقصان عقول النساء مقارنةً بالرجال[2]؛ القسم الثاني: الأحاديث التي حذّرت الرجال من مشاورة النساء[3]؛ القسم الثالث: الأحاديث الداعية إلى مداراة النساء وعدم تحميلهنّ ما يفوق طاقتهنّ الشخصيّة[4]. وفضلاً عن هذه الأحاديث، ربّما يُستدلّ على ذلك بأدلّة منع المرأة من التصدّي للولاية العامّة أيضاً، وذلك بالبيان التالي: بما أنّ حقيقة الإدلاء بالرأي هي تفويض حقّ الحكومة إلى الأفراد المنتخَبين، لا مجرّد توكيلهم على ذلك؛ فلذا يجب أن يكون المدلون بآرائهم ذوي حقّ في الحكومة وإعمال الولاية، وحيث إنّ الإسلام لا يرى مشروعيّة ولاية المرأة، لن يثبت لها حقّ الإدلاء بالرأي أيضاً.

---

(1) افترضنا في هذا البحث مشروعيّة إدلاء الرجال بأصواتهم؛ ولذا فقد أعرضنا عن بيان الأدلّة على ذلك.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 2، باب 39 من أبواب الحيض، ص 587؛ ج 14، باب 4 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 12؛ ج 18، باب 16 من أبواب الشهادات، ص 245.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 8، باب 25 من أبواب أحكام العِشرة، ص 429؛ ج 14، باب 24 و 96 و 123 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 41، 131، 162.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 14، باب 87 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 120.

لكنّ هذه الأدلّة المسوقة لإثبات الحرمة تبدو غير تامّة؛ ففي ما يتّصل بأحاديث القسم الأوّل، وفضلاً عن الإبهام الذي يكتنف معنى نقصان عقل المرأة، لا بدّ من التنويه بنقطة في غاية الأهميّة، وهي أنّ هذه الأحاديث أشارت إلى النقصان العقليّ للمرأة بصفته أمراً تكوينيّاً، ولم تكن في مقام استنتاج الأحكام الشرعيّة منه، بل الحكم التشريعي الوحيد الذي أُسند إلى نقصان عقل المرأة في هذه الأحاديث هو حكم الشهادة، إذ اعتُبرت شهادة امرأتين طبقاً لهذا الحكم معادلة لشهادة رجل واحد؛ وأمّا في غير هذه الصورة فالأحاديث المذكورة ليس بمقدورها أن تشكّل أساساً رصيناً لتشريع قانون متفاوت بين النساء والرجال، كما لا يمكن أن يستفاد منها بصورة خاصّة منع المرأة من حقّ الإدلاء بالرأي.

الاستدلال بالقسم الثاني من الأحاديث فاقد للقوّة والمتانة أيضاً؛ لأنّ هذه الطائفة من الأحاديث ـ علاوةً على عدم دلالتها على أكثر من كراهة التشاور مع النساء ـ متعارضة تعارض عموم من وجه مع مجموعة أخرى من الأحاديث بحسب اصطلاحات علم الأصول؛ أي في الوقت الذي تشمل هذه الأحاديث بإطلاقها النساء العاقلات والماهرات من جهة والنساء الفاقدات لهذه الخصوصيّات من جهة ثانية، فإنّ إطلاق الروايات الموصية بالتشاور مع ذوي العقل والخبرة[1] يعمّ الرجال والنساء أيضاً. ومن هنا، يُتردّد في حكم التشاور مع ذوات العقل والتجربة؛ فمن ناحية نُهي الرجال ظاهراً عن التشاور معهنّ، ومن ناحية أخرى تمّت توصيتهم بمشاورتهنّ. وفي مثل هذه الحالة، يصار إلى تقديم الروايات الأخيرة

(1) انظر: محمدي الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج 5، ص 215.

التي عُلّق الموضوع وملاك حكم التشاور فيها على عنوان خاصّ كالعاقل على أحاديث النهي بداعي الإباء عن التخصيص؛ وفي المحصّلة، نخلص إلى جواز ـ بل رجحان ـ التشاور مع النساء العاقلات وذوات الخبرة. وعلى فرض أن ينبري أحدهم لمناقشة هذا الاستنتاج، فليس له إثبات قبح التشاور مع النساء؛ لأنّه عند تعارض دليلين بينهما نسبة العموم من وجه تُطبّق قاعدة التساقط وفقاً لمبنى جمع من علماء الأصول، وبالتالي يبطل كلا الدليلين. وطبقاً للمبنى الآخر القائل بالتخيير في هكذا موارد، يمكن الأخذ بروايات الجواز، وفي نهاية المطاف إثبات استحباب مشاورة النساء الخبيرات والعاقلات.

وتأييداً للاستنتاج الآنف، يمكن استذكار حديثٍ استُثني فيه التشاور مع النساء المجرّبات بكمال العقل من عموم النهي عن المشاورة[1]. كما أكّد القرآن الكريم على لزوم التشاور مع الأمّ وإحراز رضاها في موضوع الفطام[2]؛ وهذا الأمر يبيّن أنّ النهي عن مشاورة النساء ليس لوجود نقص ذاتيّ لديهنّ، وإنّما هو ناشئ من قلّة تجربتهنّ في مجالات الحياة الاجتماعيّة المختلفة، لا سيّما في عصر صدور هذه النصوص[3]. وعليه، لا دليل لدينا على حرمة التشاور مع النساء مطلقاً، والنهي الوارد في هذا المجال ناظر إلى بعض الخصوصيّات التي إن وجدت لدى الرجال أفقدتهم أهليّة التشاور أيضاً.

---

(1) نصّ الحديث: «**إيّاك ومشاورة النساء إلاّ من جرّبت بكمال عقل**» (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 103، ص 253).

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 233.

(3) ليس بالضرورة أن تكون قلّة التجربة هذه ذات تداعيات سلبيّة؛ لأنّها في الحقيقة ناشئة من تركيز النساء على المسؤوليّات العائليّة الخطيرة، فإنّ خبرة المتخصّصين أيضاً فاقدون للتجربة وأهليّة التشاور خارج دائرة تخصّصهم.

وما يرتبط ببحثنا من بين أحاديث القسم الثالث، جملة منسوبة إلى أمير المؤمنين **عليّ** (ع) ، وردت في كتابٍ منه إلى ولده **الحسن** (ع) [1]، قال فيها: «**لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها؛ فإنّ ذلك أنعم لحالها، وأرخى لبالها، وأدوم لجمالها، فإنّ المرأة ريحانة وليست بقهرمانة**[2]»[3]. ونظراً إلى التعليل الوارد في الرواية، لا يمكن أن يستفاد منها أكثر من حكم إرشاديّ؛ وبعبارة مغايرة: هذا الحديث امتنانيّ وفي مقام المنّ على المرأة ورفع الأعباء الثقيلة عن كاهلها. بناءً على ذلك، لا يستفاد منه منع النساء عن ممارسة النشاطات السياسيّة من باب الحكم الإلزاميّ، خاصّة القيام بنشاطات من قبيل المشاركة في الانتخابات التي لا تحتاج إلى مجهود ذهنيّ وبدنيّ كبير.

التعويل على أدلّة نهي المرأة عن التصدّي للولاية العامّة هو الوجه الآخر الذي أشرنا له، ومن المحتمل أن يكون محطّ اهتمام المعارضين. والردّ على هذا الاستدلال في سياق النقاط الثلاث التالية:

أ) على فرض القبول بمبنى أنّ ماهيّة التصويت عبارة عن تفويض حقّ الحكومة، يمكن الادّعاء بأنّ أدلّة نهي المرأة عن التصدّي للولاية العامّة التي سنبحثها في المبحث القادم لا تدلّ ـ على فرض تماميّتها ـ

---

(1) ذُكر لهذا الكتاب أسانيد متعدّدة في المصادر الروائيّة للشيعة وأهل السنّة؛ وبهذا يمكن الاطمئنان بصدوره والوثوق بسنده بصورة إجماليّة؛ انظر: معرفت، «**شايستگى زنان براى قضاوت ومناصب رسمى** (أهليّة المرأة للقضاء والمناصب الرسميّة)»، مجلّة: الحكومة الإسلاميّة، السنة الثانية، العدد 2، ص 50.

(2) «القهرمان: الذي إليه الحكم بالأمور كالخازن والوكيل الحافظ لما تحت يده، والقائم بأمور الرجل» (الطريحي، **مجمع البحرين**، ج 3، ص 556).

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 87 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 120.

على أكثر من عدم الموافقة على فعليّة الولاية، أي تطبيق المرأة الحاكميّة والسلطة في الإسلام فعليّاً؛ وأمّا أن لا حقّ للمرأة في الحاكميّة مطلقاً حتّى بشكلها الشأنيّ، وبتعبير آخر: إنّها فاقدة لأهليّة الحكومة ذاتيّاً، بحيث تُمنع منها شرعاً حتّى في المجتمع النسويّ المفترض أو الخالي من الرجال المؤهّلين للحكومة، فغير مستفاد من الأدلّة المذكورة. وعليه، يمكن إثبات حقّ المرأة في الإدلاء بالرأي حتّى إن كان بمعنى تفويض حقّ الحكومة؛ ذلك أنّ النساء غير القادرات على تطبيق الولاية بصورة مباشرة بحسب الفرض، يعتبر تصويتهنّ لشخص آخر بمثابة تفويضه في حقّ الحاكميّة الذي هو شأن من شؤونهنّ.

ب) هذا المبنى ـ حقيقة التصويت يعني تفويض حقّ الحكومة ـ غير متسالم عليه، فيمكن في المقابل الدفاع عن الرؤية القائلة إنّ التصويت من مقولة التوكيل، وإن لم تكن الوكالة هنا بمعناها الخاصّ الذي هو عقد جائز، بل في ضوء عدم توقيفيّة العقود بالإمكان عدّه نحواً من العقود اللازمة، يُمنح بموجبه الوكيل حقّ الولاية وإعمال السلطة[1]. وبحسب هذا المبنى، يقوم جميع الموكِّلين ـ بما فيهم النساء الفاقدات لحقّ الولاية ـ بإضفاء حقّ الولاية المشروعة على وكلائهم من خلال التصويت لهم.

ج) إنّ حقّ المرأة في التصويت قابل للإثبات حتّى على أساس نظريّة ولاية الفقيه المطلقة أيضاً؛ فمصلحة الإسلام والنظام الإسلاميّ وفقاً لهذه النظريّة متقدّمة على سائر الأحكام الأوّليّة والثانويّة، وللوليّ الفقيه إصدار

---

(1) انظر: المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 575 ـ 576.

أحكام مغايرة للأحكام الشرعيّة الأوّليّة والثانويّة لتحقيق مصلحة الإسلام العليا عند التزاحم بين المصلحة الإسلاميّة والأحكام الشرعيّة. ويجب اتّباع هذه الأحكام كسائر الأحكام الدينية الأخرى، كما إنّها تبقى نافذة ما بقيت المصلحة المذكورة. وعلى هذا الأساس، وفي ضوء المستجدّات الطارئة على المسرح العالميّ في مجال الارتقاء بالموقع الاجتماعيّ للمرأة، يمكن اعتبار منع المرأة من المشاركة في الانتخابات إقداماً مناهضاً لمصالح النظام الإسلاميّ، حتّى إن تعذّر إثبات مشروعيّة إدلاء المرأة بصوتها في الانتخابات استناداً إلى الأحكام الأوّليّة والثانويّة؛ وبالتالي، تثبت مشروعيّة حقّ إدلاء المرأة بالرأي على فرض صدور حكم ولائيّ من الوليّ الفقيه.

[23]

الولاية العامّة للمرأة

سنتعرّض في هذا البحث إلى دراسة موضوع الولاية العامّة للمرأة دراسةً فقهيّةً، ونبحث الأدلّة المساقة من الفريقين: القائلين بالمشروعيّة والقائلين بعدمها.

أ) الدلائل القرآنية على عدم مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة

ـ قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾[1]. وقد استنبط بعض الأعلام كالعلّامة **الطباطبائي** (رحمه الله) من التعليل الأوّل قاعدة كلّيّة وسّع بموجبها دائرة قوامة الرجال على النساء لتشمل جميع المجالات الاجتماعيّة، بما

(1) سورة النساء: الآية 34.

فيها الحكومة والقضاء[1]؛ بينما ذهب عدد آخر من العلماء إلى أنّ ظاهر الآية بقرينة التعليل الثاني فيها يثبت قيمومة الرجال بالنسبة إلى أزواجهم في إطار العلاقات الزوجيّة فقط[2]. وعلى فرض إنكار مثل هذا الظهور، فإنّ تعدّد الاحتمال في معنى الآية يجعلها مجملة ويسقطها عن الاستدلال.

بعض الفقهاء استدلّ على هذا الأمر بضمّ الأولويّة إلى هذه الآية، وبيان ذلك: إن لم تكن المرأة ذات ولاية وقوامة في شؤون المنزل، فهي بطريق أولى فاقدة لأهليّة التصدّي للولاية العامّة[3].

ولكن وكما ثبت في علم الأصول، الأولويّة الظنّيّة ليست ذات قيمة، والأولويّة المدّعاة في هذا البحث غير قطعيّة؛ إذ من المحتمل وجود مصالح معيّنة في خصوص العلاقات الزوجيّة تقتضي قوامة الرجل، وعدم وجود مثل تلك المصالح بشأن الولاية العامّة، ومع هكذا احتمال لا يمكن الركون إلى دليل الأولويّة[4].

ـ خاطب القرآن الكريم أزواج النبيّ (ص) بالقول: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾[5]. ومن الواضح أنّه لا دلالة في هذه

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 343.

(2) انظر: المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 350؛ بلتاجي، **مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة**، ص 243 ـ 244؛ وانظر كذلك: الفصل الثالث، بحث «القوامة».

(3) انظر: الكلبايكاني، **كتاب القضاء**، ج 1، ص 44؛ أبو فارس، **حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام**، ص 154.

(4) انظر: المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 351.

(5) سورة الأحزاب: الآية 33.

الآية على نهي النساء عن التصدّي للولاية العامّة إلّا مع توافر مقدّمتين: الأولى، أنّ حكم الآية غير منحصر بنساء النبيّ، بل يعمّ نساء المسلمين كافّة؛ ثانياً، أن نعتبر الجلوس في البيت منافياً لإعمال الولاية ونفوذها[1]. والحال أنّه يمكن المناقشة في كلا المقدّمتين. ففي ما يرتبط بالمقدّمة الأولى، من الواضح أنّ ظاهر الآية مخاطبة نساء النبيّ، ولا دليل على تعميمها على سائر النساء، كما يتّضح بطلان المقدّمة الثانية بقليل من التأمّل؛ إذ من اليسير تصوّر تولّي الشخص لولاية المسلمين وهو جالس في داره في ضوء التكنولوجيا ووسائل الاتّصال الحديثة في عصرنا الراهن، بل إنّ قيادة الإمام **الخمينيّ** دليل واضح على إمكان هذا الأمر، إذ قضى تلك السنوات العشر التي قاد فيها الثورة في بيته.

ـ ثمّة تعبير قرآنيّ بشأن الفتيات ربّما يُفهم من مضمونه منافاة تصدّي المرأة للشؤون السياسيّة، وهو قوله تعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[2]. ولكن ـ مضافاً إلى أنّه لا تلازم بين ضعف القدرة على البيان وبين الفشل في إدارة الحكومة ـ لا يمكن أن تكون الآية كاشفة عن خصوصيّة ذاتيّة في النساء؛ لوجود نساء ذوات منطق قويّ وقدرة كبيرة على البيان في جميع الأعصار والأمصار. وعليه، يمكن القول: هذه الآية ناظرة إلى الوضع الغالب على النساء، وخاصّة في عصر نزول النصّ، وغير منافية لجواز تصدّي المرأة ـ إن تميّزت بمواصفات استثنائيّة واتّسمت بخلال عقلانيّة وقابليّة على الإدارة ـ لمنصب الولاية العامّة.

---

(1) انظر: المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ص 352 ـ 353.

(2) سورة الزخرف: الآية 18.

ب) الدلائل الروائيّة على عدم مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة

استُدلّ بأحاديث عديدة لإثبات حرمة تصدّي المرأة للولاية العامّة، أشرنا إلى بعضها في بحث «إعطاء المرأة حقّ الإدلاء بالرأي» (نحو الروايات المثبتة لنقصان عقل النساء وكراهة مشاورتهنّ في الأمور واستحباب مداراتهنّ وعدم تكليفهنّ بما لا يطقن)، واتّضح هناك بطلان الاستدلال بها. والآن، نسعى إلى تسليط الضوء على الأدلّة الأخرى:

- روي في الكتب الحديثيّة لأهل السنّة أنّه لمّا قيل لنبيّ الإسلام (ص) إنّ أهل فارس (الإيرانيّين) قد ملّكوا عليهم بنت كسرى، قال: **«لن يفلح[1] قوم ولّوا أمرهم امرأة»**[2].

الراوي لهذا الحديث هو **أبو بكرة نفيع بن مسروح (أو نفيع بن الحارث)**، وقد ورد فيه بعض عبائر المدح في الكتب الرجاليّة لأهل السنّة؛ ولكن لا يمكن إثبات وثاقته وفق المعايير المعتمدة في الكتب الرجاليّة للشيعة، لا سيّما مع ما روي بحقّه من أنّه لم يعترف بصواب مذهب الإمام عليّ (ع) حتّى في زمن خلافته الظاهريّة، وكان يصدّ الناس عن اللحاق به في واقعة الجمل[3]. والظاهر عدم جريان قاعدة «جبران ضعف السند بعمل المشهور» هنا أيضاً؛ ذلك أنّ استناد فقهاء الشيعة،

---

(1) فلح يفلح من الفلاح، وهو الظفر وإدراك بغية والبقاء والغنى والعزّ (انظر: الراغب، **مفردات غريب القرآن**، مادة «فلح»).

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 97؛ الترمذي، **سنن الترمذي**، ج 3، ص 360. وقد رويت هذه الرواية في أحد كتب الحديث الشيعيّة (الحرّاني، **تحف العقول**، ص 35)، ومن المستبعد أن يكون مؤلّف الكتاب قد عثر على سند مستقلّ لهذه الرواية.

(3) انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 3، ص 7.

خاصّة القدماء منهم، على هذه الرواية لم يبلغ حدّاً يمكن معه إثبات الشهرة العمليّة.

وفضلاً عن الإشكال السنديّ، ناقش بعض الفقهاء المعاصرين في دلالة هذه الرواية أيضاً، ذاهبين إلى أنّ التعبير فيها بقوله «لا يفلح» لا ينافي الجواز، ولا يثبت حظر تصدّي المرأة للولاية العامّة[1]. وربّما يكمن وجه هذا الإشكال في تعدّد معاني الفلاح في اللغة العربيّة، فلا يُعلم هل المراد منه في الرواية الظفر الأخرويّ ليكون دليلاً على الحرمة، أم استُعمل في أحد المعاني الأخرى (إدراك البغية، البقاء، الغنى) لتكون فيه مجرّد إشارة إلى النتائج الدنيويّة لولاية المرأة، ومتضمّن لحكم إرشاديّ، وعندئذٍ تصبح الرواية مجملة ويتعذّر استفادة نهي المرأة شرعاً عن التصدّي للولاية منها. وعلى أيّ حال، ضعف سند الرواية كافٍ في بطلان الاستدلال بها.

على أنّهم طرحوا إشكالاً آخر في دلالة هذه الرواية، وهو أنّ مفاد هذه الرواية قضيّة شخصيّة، لا قضيّة كلّيّة، ذاهبين إلى أنّ النبيّ الكريم (ص) لم يقصد بكلمة «قوم» جميع الأمم والشعوب، وإنّما استعملها في خصوص أهل فارس في أواخر عصر الساسانيّين[2]. بيد أنّ هذا الإشكال لا يبدو قويّاً؛ لأنّ ظاهر التعبير العموم، وطبقاً لقواعد علم الأصول فإنّ تطبيق حكم عامّ على مورد خاصّ لا يوجب تخصيص ذلك الحكم.

- في رواية وردت لبيان الأحكام الخاصّة بالنساء، أخرجها الشيخ

---

(1) انظر: الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج 6، ص 7.

(2) انظر: بلتاجي، **مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة**، ص 250.

الصدوق (رحمه الله) عن الإمام **الباقر** (ع)، أشير إلى نهي النساء عن التصدّي لمنصب القضاء والإمارة[1]. لكنّ هذه الرواية ـ علاوةً على ضعف سندها ـ ممّا لا يمكن الاعتماد عليه دلالةً؛ لأنّ ملاحظة الأحكام الواردة فيها يبيّن أنّ جلّها من سنخ الأحكام المستحبّة، لا التكاليف الإلزاميّة. وعلى هذا الأساس، ظهور الرواية البدويّ في نهي المرأة عن التصدّي للإمارة ليس بالظهور القويّ الذي يصحّ الاستناد إليه، خاصّة أنّ تعبير «لا يجوز» قد استُعمل غير مرّة في الآداب غير الإلزاميّة، بمعنى أنّ هذا التعبير قد استُعمل في معنى الكراهة خلافاً لظاهره الابتدائيّ الذي هو الحرمة؛ ولذا يقوى احتمال أن تكون إمارة المرأة في الإسلام أمراً مرجوحاً ومكروهاً، لا أمراً غير مشروع. ومع وجود هكذا احتمال، تفقد الرواية قدرتها على الاستدلال.

ـ نشاهد أحاديث كثيرة في النصوص الروائيّة تنبّأت بما يحدث في آخر الزمان، ومنها ما بيّن بنبرة تهكّميّة قبح كثيرٍ من الأمور، منها وضع المرأة في ذلك العصر وحكمها وإمرتها على الرجل ونيلها الملك[2]. ولكن، صحيح أنّنا لسنا بحاجة إلى تجشّم عناء كبير لإثبات أسانيد هذه الأحاديث؛ فلا أقلّ بعضها معتدّ بسنده[3]، إلّا أنّه يمكن المناقشة في دلالتها على منع النساء من الولاية العامّة؛ إذ ليس كلّ ذمّ دليلاً على

---

(1) «**ولا تولّى القضاء، ولا تلي الإمارة**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 123 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 162).

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، باب 49 من أبواب جهاد النفس، ص 277؛ باب 41 من أبواب الأمر والنهي، ص 517؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 11، ص 372؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 75، ص 22.

(3) على وجه الخصوص، سند رواية حمران، عن الإمام الصادق (ع)؛ انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، ص 517.

الحرمة؛ ولذا غاية ما يمكن أن يستفاد من هذه الأحاديث هو مرجوحيّة هذا العمل شرعاً.

ـ ورد في حديث آخر أنّ الباري عزّ وجلّ خاطب **حوّاء** موبّخاً: «**ولم أجعل منكنّ حاكماً، ولا أبعث منكنّ نبيّاً**»[1]. والمشكلة الأساس في هذا الحديث تكمن في سنده الضعيف جدّاً الذي لا يبقي له أيّ اعتبار، كما إنّ اللهجة الشديدة والنبرة التوبيخيّة الطافحة على عبارات هذا الحديث، المغايرة بطبيعة الحال للتعابير اللطيفة الواردة في القرآن الكريم والروايات الأخرى حول النساء، بالإضافة إلى إلقاء اللوم على **حوّاء** وحدها في قصّة تناولها هي وآدم من الشجرة الممنوعة بما يتناغم والإسرائيليّات المدسوسة، كلّ ذلك يسهم في إسقاط الحديث عن درجة الاعتبار.

ـ جاء في أحد الأحاديث: «**كلّ امرئ تدبّره امرأة فهو ملعون**»[2]. ومن هنا، يثبت ردّ الولاية العامّة للمرأة المتضمّنة لتدبير شؤون الرجال والنساء كافّة بالأولويّة. بيد أنّ ضعف سند هذا الحديث يسقطه عن الحجّيّة، بالإضافة إلى القدح في دلالته؛ لأنّ تتبّع استعمالات كلمة اللعن في الروايات لا يفيد القول بالحرمة، بل لا يفيد أكثر من المبغوضيّة[3]. ومن هنا، لا يمكن الاستدلال ببعض الأحاديث التي اعتبرت طاعة المرأة ندامة[4]؛ بسبب ضعف السند من جهة، وعدم الظهور في الحرمة من جهة أخرى.

تجدر الإشارة إلى أنّه استُند إلى أحاديث أخرى لإثبات منع المرأة

---

(1) النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص 286.

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 96 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 131.

(3) انظر: الخوئي، **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 333 ـ 334.

(4) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، ص 130.

من ممارسة القضاء، ومن الممكن اعتمادها كدليلٍ لمنعها من الولاية؛ ذلك أنّ الفقهاء يرون القضاء شعبةً من الولاية العامّة. إلّا أنّ هذه الأحاديث بصورة عامّة تواجه إشكالات سنديّة ودلاليّة متعدّدة، وسوف نتعرّض لها في بحث قضاء المرأة.

ج) الدلائل الأخرى على عدم مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة

- ادّعي الإجماع على نهي المرأة عن التصدّي للولاية العامّة[1]. والظاهر أنّه لا يبعد دعوى تحقّق الإجماع بين علماء أهل السنّة، بينما لم يتثب إجماع علماء التشيّع في المسألة بحكم وضع معايير خاصّة في طريق تحقّقه؛ فالشيعة لا يرون حجّيّة الإجماع إلّا إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم؛ ولذا لا يمكن عدّ اتّفاق العلماء المتأخّرين على مسألةٍ ما معياراً لتحقّق الإجماع، بل ما يمكن قبوله كإجماعٍ هو اتّفاق آراء علماء القرنين الثالث والرابع الهجريّين، إذ تزامن ذلك مع عصر الأئمّة المعصومين أو تلاه قليلاً؛ لأنّ توافق تلك الطائفة من العلماء يكشف أنّ الرأي المختار يستند إلى قول الإمام المعصوم أو فعله بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لا إلى الاجتهادات الشخصيّة. ونظراً إلى هذا الأمر، وإلى أنّ فقهاء ذلك العصر لم يتحدّثوا في هذا الموضوع ـ باستثناء عددٍ منهم كالشيخ **الكليني** (رحمه الله) والشيخ **الصدوق** (رحمه الله)، اللذين أخرجا قسماً من الأحاديث المرتبطة بالموضوع في كتبهما الروائيّة، نحو «الكافي» و «من لا يحضره الفقيه» ـ لا يمكن اعتبار هذا الحكم حكماً إجماعيّاً عند علماء التشيّع[2].

---

(1) انظر: المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 338.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 339 ـ 341.

ـ قد يُستدلّ بالسيرة العمليّة للنبيّ الأكرم (ص) وخلفائه المعصومين، بل وبسيرة عموم المسلمين في القرون المتقدّمة، على أنّه لم تُنصب ولم تُنتخب امرأة في مقام الولاية العامّة، كما لم تطالب المرأة نفسها بهذا المنصب[1]. ولكن من الواضح أنّه لا يمكن استنتاج عدم مشروعيّة الفعل أو حرمته من خلال السيرة العدميّة الناظرة إلى ترك الفعل لا أدائه، فغاية ما يثبته هذا النحو من السيرة مرجوحيّة الفعل أو كراهته الشرعيّة. وانطلاقاً من ذلك، فإنّ إحجام أولياء الدين والمسلمين الأوائل عن القيام بفعلٍ ما، كامتناعهم عن اختيار امرأة للولاية العامّة، لا يثبت منعاً شرعيّاً لذلك الفعل.

ـ تشبّث بعض بالاستدلال على هذا الأمر بأنّ مسؤوليّات الحاكم الإسلاميّ، كإمامة صلوات الجماعة، لا سيّما صلاة الجمعة والعيدين، وكذلك إلقاء خطبة على مسامع المسلمين، وأحكام أخرى من هذا القبيل، غير منسجمة مع تولّي المرأة للحكم؛ وهو ما يسفر عن منعها من التصدّي للولاية[2]. ووهن هذا الاستدلال غير خفيّ؛ إذ يرد عليه:

أوّلاً: لا دليل على أن يُنظر إلى تلك الأمور كمسؤوليّات إلزاميّة ملقاة على عاتق الحاكم الإسلاميّ؛ فصحيح أنّهم يتكفّلون بها من ناحية عمليّة، لكنّ ذلك لا يثبت أنّ من تنصّل عنها أو تحاشى النهوض بها لعذر عقليّ أو شرعيّ فاقد لأهليّة الولاية.

ثانياً: إنّ دعوى منافاة هذه الأمور مع كون الحاكم امرأة غير صادقة إلّا في بعض الموارد، كما في إمامة صلاة الجماعة للرجال؛ وإلاّ فلم

(1) انظر: أبو فارس، **حقوق المرأة المدنيّة والسياسيّة في الإسلام**، ص 160.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 159.

يمنع الشارع من تصدّي المرأة للأمور الأخرى من قبيل إلقاء المرأة خطبة في الرجال.

ـ يُستدلّ أحياناً لإثبات نهي المرأة عن التصدّي للولاية العامّة بقياس الأولويّة؛ فمثلاً، ورد في المصادر الروائيّة لأهل السنّة حديث يعلّق صحّة نكاح المرأة برضا الوليّ[1]، فانطلق بعضٌ من ذلك ليعدّ هذا الحديث بمعيّة الأولويّة دليلاً على عدم مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة، وبيان ذلك أنّه لمّا تكون المرأة فاقدة للاستقلال والأهليّة اللازمة لاتّخاذ قرار بشأن زواجها، فهي بطريق أولى أعجز منه على اتّخاذ خطوة حول الشؤون العامّة للمسلمين[2]. والاستدلال الآخر المبتني على قياس الأولويّة هو: إنّ المرأة غير قادرة على إمامة صلاة الجماعة إن كان المأمومين رجالاً باتّفاق علماء الفريقين، وبما أنّ الولاية والقيادة أكثر أهميّة من إمامة صلاة الجماعة، فلا ريب في ثبوت منعها من التصدّي للولاية بطريق أولى[3]. وذهب بعض إلى الاستدلال بقياس الأولويّة بالشكل التالي: إنّ الشارع المقدّس لم يعهد للمرأة بالقوامة والولاية على الأطفال الصغار حتّى مع وجود الأب والجدّ من قبله، فكيف يعهد لها بمسؤوليّة الولاية؟ فإذن هي غير قادرة على تقلّد منصب الولاية[4].

ومع ذلك كلّه، يبدو أنّ قياس الأولويّة بأشكاله الثلاثة الآنفة لا

---

(1) «لا نكاح إلاّ بوليّ» (البيهقي، السنن الكبرى، ج 10، ص 148)؛ ومن بين المصادر الشيعيّة روي هذا الحديث في كتاب **عوالي اللئالئ**، ج 1، ص 306 و ج 3، ص 313.

(2) انظر: أبو فارس، **حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام**، ص 159.

(3) انظر: أرسطا، «زن ومشاركت سياسى (المرأة والمشاركة السياسيّة)»، مجلّة: العلوم السياسيّة، العدد 1، ص 149.

(4) انظر: حسيني طهراني، **رسالة بديعة**، ص 210.

يصمد أمام النقاش؛ فبالنسبة إلى القياس الأوّل، أعني الاستناد إلى حديث اشتراط الوليّ في النكاح، ففضلاً عن المناقشة السنديّة، لم يوافق فقهاء الشيعة على دلالة هذا الحديث أيضاً؛ لأنّ الثيّب وليّة نفسها بحسب الروايات الشيعيّة، بل وذهب جمع من الفقهاء[1] إلى أنّ كلّ امرأة بالغة ورشيدة وليّة على نفسها، ولا ولاية لأحد عليها. هذا، بالإضافة إلى أنّ الأولويّة المزعومة غير تامّة؛ إذ ليس بيّناً أنّ الحديث ناظر إلى قصور ذاتيّ في المرأة وعدم أهليّتها لذلك الأمر، بل من المحتمل أن يكون اشتراط الوليّ لأجل الوقوف إلى جانب المرأة وبهدف الحيلولة دون وقوع بعض المشاكل المحتملة في الحياة الزوجيّة المشتركة (مثل مشكلة عدم قبول المرأة في بيت الأب بعد الطلاق من زوجها)؛ وعليه، لا يمكن الخلوص من هذا الحديث إلى منع المرأة مطلقاً من كلّ أشكال التصرّف الولائيّ.

ويُشكل على القياس الثاني أنّ صلاة الجماعة ليست عملاً سياسيّاً محضاً ليتسنّى قياسه إلى القيادة والولاية، بل من المحتمل جدّاً أن يكون منشأ حكم الشارع بالنهي عن إمامة المرأة لصلاة الرجال هو ملاحظة الجوانب العباديّة، ومحاولة إبعاد المصلّي عن تأثير أيّ عامل يؤدّي إلى الغفلة عن ذكر الله تعالى والانصراف إلى الحياة الدنيا. وما يؤيّد هذا الاحتمال أنّ كثيراً من الفقهاء قالوا إنّ المرأة لها الحقّ في إمامة النساء في الصلاة[2].

أمّا القياس الثالث الذي يبدو أكثر متانةً من سابقيْه، فيمكن المناقشة

---

(1) انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 352.

(2) انظر: الفصل الرابع، بحث «الشعائر والمناسك الدينيّة».

فيه من حيث إنّ إمكان انتقال حقّ ولاية الأمّ على الطفل عن طريق وصيّة الأب،[1] كاشف عن جدارتها الذاتيّة على التصدّي لأمر الولاية على الطفل. وعلى هذا الأساس، فأنوثة المرأة ليست هي الملاك الوحيد لعدم ولاية الأمّ ليتسنّى التوصّل إلى منع المرأة من الولاية العامّة بواسطة الأولويّة، وإنّما من المحتمل أن يكون التزام هذا الحكم ناتجاً عن نموذج تقسيم المسؤوليّات المنزليّة بين الأبوين، بحيث أنيطت الولاية على الأطفال إلى الأب لقاء مسؤوليّته الاقتصاديّة وتأمين نفقاتهم، ومجرّد وجود هكذا احتمال كافٍ في ردّ القياس الثالث.

ـ ربّما يُستدلّ على حظر المرأة من التصدّي للولاية العامّة بنهيها شرعاً عن بعض لوازمها الخارجيّة التي لا محيص عنها في كلّ أنحاء المشاركة الاجتماعيّة والسياسيّة للنساء؛ فمن جملة ذلك، يُدّعى أنّ خروج المرأة من المنزل مستلزم لوقوعها في المحرّمات الجانبيّة، من قبيل نظر الأجانب أو سماع صوت غير المحارم؛ ولذا يمكن استنتاج حرمة الملزوم من حرمة اللازم[2]. بيد أنّ من الواضح بُعد دعوى الملازمة ومجانبتها للصواب، فالمرأة قادرة على مزاولة نشاطاتها الاجتماعيّة والسياسيّة كافّة مع عدم ارتكاب المحرّم أو التسبّب بالوقوع فيه.

ـ علاوةً على الوجوه الآنفة، استُدلّ لإثبات الحرمة بوجوه استحسانيّة أيضاً، جميعها فاقدة للقيمة الاستدلاليّة؛ منها على سبيل المثال أنّ مشاركة المرأة السياسيّة تتنافى مع وظائف الأمّ، وتؤدّي إلى

(1) انظر: الفصل الثالث، بحث «الولاية وحضانة الأطفال».

(2) انظر: قرباني وآخرون، **زن وانتخابات** (المرأة والانتخابات)، ص 76.

زوال جمالها بممارسة الأعمال الشاقّة[1]، بالإضافة إلى ضعف المرأة جسديّاً ونقصانها عقليّاً مقارنةً بالرجل[2].

ـ المرحلة الأخيرة في مسيرة الاستدلالات الفقهيّة هي التمسّك بالأصل العمليّ، والمقصود بالأصل العمليّ القاعدة التي يصار إليها عند فقد الدليل المعتبر وتتحدّد بموجبها الوظيفة العمليّة للأشخاص في فرض الشكّ[3]. وعلى هذا الأساس، يقال: إذا ما فُقد الدليل المعتبر على مشروعيّة ولاية المرأة أو عدم مشروعيّتها، نواجه الشكّ في حكم المسألة، ومقتضى الأصل العمليّ هو عدم المشروعيّة؛ لأنّ القاعدة الأوّليّة في باب الولاية عدم ولاية أحدٍ على أحدٍ إلّا إن ثبت العكس بالدليل، والمفروض أنّ أدلّة الولاية في عصر الغيبة مجملة، أي إنّها فاقدة للعموم والإطلاق الذي يجعلها شاملة للنساء أيضاً؛ وفي المحصّلة، إنّها حجّة في القدر المتيقّن من مدلول الأدلّة ـ وهو ولاية الرجال ـ فقط، وفي ما يتّصل بالنساء ينبغي الرجوع إلى أصل عدم الولاية الكلّي[4].

الاستدلال بالأصل المذكور يصطدم بإشكالات عديدة؛ فذهب بعض إلى أنّ هذا المورد مجرى لأصل البراءة، لا أصل عدم الولاية؛ لأنّ الشكّ هنا في هل الولاية الثابتة شرعاً شاملة لمطلق الإنسان، الأعمّ من الرجل والمرأة، أم إنّها مقصورة على الذكور؟ فيمكن نفي احتمال

(1) انظر: قرباني وآخرون، **زن وانتخابات** (المرأة والانتخابات)، ص 118 ـ 128.

(2) .انظر: شمس الدين، **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، ص 131.

(3) لا يخفى أنّ بيان الوظيفة العمليّة عند الشكّ مغاير لبيان الحكم الواقعيّ في الإسلام، فلا بدّ من التمييز بين الأمرين.

(4) انظر: شمس الدين، **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، ص 143.

قيد الذكوريّة بواسطة أصل البراءة[1]. وشدّد بعض الآخر على ضرورة التمسّك بأصل الإباحة بدلاً من التماس أصل البراءة من القيد وجرّ البحث إلى دائرة الأحكام الوضعيّة؛ وبالتالي القول بجواز ولاية المرأة من باب الحكم التكليفيّ[2]. ولكن من الجليّ في الرؤية الأصوليّة أنّ أصل الاستصحاب حاكم على أصل البراءة والإباحة؛ وعليه لا يبقى مجال لجريان الأصلين المذكورين بعد إجراء استصحاب عدم ولاية المرأة. غير أنّه توجد نقطة هامّة تمّ تجاهلها، وهي أنّ أصل عدم الولاية أصل لفظيّ لا أصل عمليّ؛ ولذا سيكون عبارة عن قاعدة مستقاة من العمومات أو الإطلاقات اللفظيّة في الدين (نحو الإطلاقات الدالّة على تساوي الناس وتسلّطهم على أرواحهم وأموالهم)[3]، وبذلك يمكن عدّها دليلاً. ولا يخفى أنّه عند تعارض الدليل مع الأصل، لا بدّ من الأخذ بالدليل، فلا مجال حينئذٍ لإجراء أصل البراءة أو الإباحة[4].

الإشكال الآخر الذي ذُكر على الاستدلال بأصل عدم ولاية المرأة هو أنّ قضيّة الحاكميّة والقيادة من القضايا الخطيرة جدّاً ومن الأمور المصيريّة في حياة المجتمع الدينيّة والدنيويّة؛ ولذا فمن غير المقبول أن

---

(1) انظر: شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، ص 157 ـ 158.

(2) انظر: بلتاجي، **مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنّة الصحيحة**، ص 261.

(3) من جملة مستندات تلك الإطلاقات الحديثان التاليان: **«الناس سواءٌ كأسنان المشط»** (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 75، ص 251)، و **«النّاس مسلّطون على أموالهم»** (المصدر نفسه، ج 2، ص 272).

(4) يشار إلى أنّ أغلب علماء الأصول أجازوا التمسّك بالعام في الشبهة المفهوميّة للمخصّص عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّهم يرون عدم سراية إجمال المخصّص إلى العام. وفي مقام تطبيق ذلك على بحثنا نقول: لمّا كانت أدلّة ولاية الفقيه في عصر الغيبة قد خصّصت أصل عدم الولاية اللفظيّ، فإنّ إجمال أدلّة الولاية من حيث شمول النساء أو عدم شمولها لا يكون مانعاً من التمسّك بالدليل العامّ، أعني أصل عدم الولاية.

يحيل الشارع المقدّس الناس إلى الأصول العمليّة في مثل هذه المسائل المهمّة والحيويّة، بل من الضروريّ تعريفهم بمسؤوليّاتهم ببيانٍ شافٍ ووافٍ لئلّا يبتلوا بالاختلاف والحيرة[1]. ويمكن القول في الجواب عن ذلك ـ فضلاً عن التأكيد مجدّداً على أنّ أصل عدم الولاية أصل لفظيّ لا أصل عمليّ ـ أنّه شاع بين المسلمين منذ صدر الإسلام إلى بضعة قرون خلت أنّه ليس للمرأة حصّة من الحكومة والقيادة، وغلبة هذه الرؤية ـ حتّى لو شككنا في منشئها الدينيّ ـ سلبت كلّ أشكال التساؤل والارتياب في هذا الموضوع؛ ذلك أنّ المسلمين اعتبروا عدم ولاية المرأة أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه. وفي النتيجة، واعتماداً على الرؤية الغالبة، ليس من المستغرب أن لا يرى النبيّ والأئمّة المعصومون(ع) ضرورة لإطلاق رؤى شفّافة في هذا المجال.

وعلاوةً على هذه الإشكالات، لمّا كان الأصل ـ سواء أكان لفظيّاً أم عمليّاً ـ مشروطاً بفقدان الدليل الخاصّ، ربّما يُدّعى وجود أدلّة على مشروعيّة الولاية العامّة للنساء، وبوجودها تسقط أصل الحجّيّة. ومن هنا، يلزم بحث تلك الأدلّة التي أقيمت ـ أو يُحتمل إقامتها ـ على مشروعيّة ولاية المرأة العامّة.

د) الدلائل على مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة

أبرز الدلائل على مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة كالتالي:

ـ لمّا ذكر القرآن الكريم قصّة ملكة سبأ، لم يتبنّ موقفاً سلبيّاً ورافضاً تجاه تصدّيها للحكم، بل أشار إلى ما أوتيت من اتّزان في العقل وقوّة في

(1) انظر: شمس الدين، **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، ص 144.

التخطيط مكّناها من التقدّم على الرجال في عصرها أيضاً[1]. وعليه، يمكن القول: إنّ القرآن لا يمانع تصدّي من توفّرت فيها شروط القيادة من النساء لأرفع المناصب السياسيّة.

هذا الاستدلال لا يبدو تامّاً؛ لأنّه وإن أثبت القرآن بعض الصفات الإيجابيّة في مجال العقل والإدارة لملكة سبأ، إلّا أنّ نبرة الآيات القرآنيّة في أصل حكومتها وقيادتها نبرة إخبارٍ وحكايةٍ، ولم تكن في مقام التأييد والتجويز، لا سيّما أنّ حكومة **بلقيس** ـ بحسب ما أشير لها في القرآن ـ كانت مرتبطة بعصر الكفر وقبل إيمانها بالنبيّ **سليمان** (ع). نعم، لو ثبت تاريخيّاً استمرار حكومة ملكة سبأ بعد الإيمان أيضاً، صحّ حينئذٍ هذا الاستدلال؛ ولكن حيث لا يوجد دليل معتبر في هذا الخصوص، والروايات الموجودة متعارضة، لا يمكن إحراز موافقة القرآن على تصدّي المرأة للقيادة؛ فمجرّد احتمال أن تكون ملكة سبأ سلّمت زمام الحكومة بعد إيمانها إلى النبيّ **سليمان** (ع) كافٍ في إبطال الاستدلال المذكور.

ـ استدلّ بعض لإثبات مشروعيّة ولاية المرأة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2]، وذلك بالبيان التالي: إنّ معنى الآية الشريفة لزوم انصياع المؤمنين لحكم الله ورسوله، ولا خيار لهم سوى ذلك، ومفهوم الجملة الشرطيّة فيها بحسب المدّعى أنّه كلّما لم يكن لله ولرسوله حكم في موضوعٍ ما، فالمؤمنون مخيّرون في فعل ما يشاؤون، ولهم تقليد المرأة أمر الولاية

(1) انظر: فضل الله، **دنيا المرأة**، ص 120.

(2) سورة الأحزاب: الآية 36.

العامّة، كما يجوز للنساء قبول هذا المنصب؛ لافتراض عدم وجود دليل تامٍّ على منعهنّ من التصدّي له، وهو ما يعني أن ليس لله ورسوله حكم في هذه المسألة[1].

يمكن المناقشة في هذا الاستدلال من جهتين:

الجهة الأولى: المقصود بقضاء الله ورسوله في هذه الآية الشريفة، بحسب الاحتمال الذي اختاره المرحوم العلّامة **الطباطبائي**، الأحكام الولائيّة للنبيّ في مقام التصرّف في شأنٍ من شؤون الناس، لا الجعل التشريعيّ المختصّ بالله تعالى[2]. وعليه، يكون مفهوم الجملة الشرطيّة: إن لم يوجد حكم ولائيّ من النبيّ (ص) في موضوعٍ معيّنٍ، فللمؤمنين الخيار في دائرة أحكام الشرع الكلّيّة، لا أنّهم مخوّلون بالتصرّف في شؤونهم خلافاً للأحكام الشرعيّة.

الجهة الثانية: إنّ حكم الله في الجملة الشرطيّة اشتُرط في مقام الثبوت لا مقام الإثبات، وبعبارة أخرى: واقع حكم الله شرطٌ، لا علمنا بهذا الحكم. وعلى هذا الأساس، يغدو مفهوم الجملة الشرطيّة كما يلي: كلّما انتفى حكم الله في الواقع كان المؤمنون مختارين في شؤونهم؛ أمّا لو لم نعلم هل للهّ حكم أم لا؟ فلا دلالة في الآية على الاختيار. وبالالتفات إلى هذه النقطة، من الواضح أنّ موضوعنا في بحث مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة هو الجهل بالحكم الإلهيّ، لا انتفائه قطعاً؛ ففي ضوء الأدلّة السابقة لا أقلّ نحتمل أنّ الشارع المقدّس أصدر حكماً بشأن منع المرأة من التصدّي للولاية العامّة. وعندئذٍ، يكون

---

(1) انظر: شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، ص 148 ـ 150.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص 321.

التمسّك بمفهوم الجملة الشرطيّة لإثبات المشروعيّة من مصاديق التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة العامّة، الأمر الذي اتّفق علماء الأصول على عدم صحّته؛ وبهذا يتبيّن عدم تماميّة الاستدلال بهذه الآية.

- يرى بعض إمكانيّة إثبات مشروعيّة الولاية العامّة للمرأة من خلال التمسّك برواياتٍ مطلقةٍ جعلت نفوذ الولاية دائراً مدار مواصفات من قبيل التقوى والعلم بالسياسة، من دون إشارة إلى الجنس؛ فعلى سبيل المثال، قال أمير المؤمنين (ع) في كتابه إلى مالك الأشتر: «**فاصطفِ لولاية أعمالك أهل الورع والعلم والسياسة، وتوخَّ منهم أهل التجربة والحياء، من أهل البيوتات الصالحة، والقِدَم في الإسلام**»[1]. وفي هذا السياق أيضاً، يمكن الاستدلال بالأدلّة المطلقة الأخرى في باب ولاية الفقيه[2]، وكذلك مطلقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتبار انطباق هذين العنوانين على الأحكام الولائيّة.

لكنّ هذا الاستدلال غير مقنع أيضاً؛ لأنّه حتّى مع صرف النظر عن الروايات الواردة في منع النساء من تقلّد الولاية، الأجواء العامّة السائدة في زمن صدور مثل هذه العبارات المقترنة بعدم استلام المرأة لأيّ منصب ولائيّ مانعة من انعقاد إطلاقٍ لهكذا روايات؛ لأنّ التوجّهات السائدة في المجتمع آنذاك - المعبَّر عنها في الاصطلاح الأصوليّ

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 77، ص 252.

(2) مثل الأحاديث التالية: «**اللهمّ ارحم خلفائي... الذي يأتون من بعدي، يروون حديثي وسنّتي**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 11 من أبواب صفات القاضي، ص 101، ح 7)؛ «**وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله**» (المصدر نفسه، ح 9)؛ «**إنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام**» (الكليني، **الكافي**، ج 1، ص 38).

بارتكازات العقلاء أوالمتشرّعة ـ في حُكم القرائن اللفظيّة الموجبة لتقييد الأدلّة المطلقة، أو الباعثة لإجمالها على الأقلّ.

ـ وفقاً لإحدى النظريّات المطروحة في باب الحكومة الدينيّة في عصر الغيبة التي تنيط مشروعيّتها برأي الناس، وترى الحكومة نحواً من التوكيل الذي يمنح للوكيل (الحاكم) الولاية والسلطة[1]، من الممكن أن يقال: بما أنّ هذا النحو من التوكيل السياسيّ تؤيّده سيرة العقلاء، فلا يرى العقلاء في هذه السيرة تفاوتاً بين المرأة والرجل، بمعنى أنّهم لا يعيرون قيد الذكوريّة في الوكيل اهتماماً يُذكر، وبما أنّ الشارع المقدّس لم يردع عن هذه السيرة، يمكن حينئذٍ القول بموافقة الشارع على ولاية النساء. إلّا أنّ هذا الاستدلال مخدوش أيضاً؛ لأنّ حجّيّة السيرة العقلائيّة رهن بإحراز رضا الشارع في هذا المجال، ولمّا كانت توجد أدلّة كثيرة على منع المرأة من التصدّي للولاية، وإن كان بعضها ضعيفاً سنداً أو دلالةً، لا يمكن إحراز رضا الشارع في هذا الخصوص. أضف إلى ذلك، أنّ علماء الأصول اشترطوا في حجّيّة السيرة أن تكون معاصرة زماناً لعصر التشريع[2]، والحال أنّ السيرة المبحوثة هنا نشأت في العصور المتأخّرة، وكان الوضع في عصر النبيّ والأئمّة المعصومين (ع) مغايراً تماماً، أي لم يكن إعطاء الحاكميّة السياسيّة للمرأة أمراً متعارفاً آنذاك.

وخلاصة الكلام: لم يثبت وجود دليل معتبر يمكن من خلاله إبطال الأصل الدالّ على عدم مشروعيّة ولاية المرأة؛ وعليه، فهذا الأصل يشكّل مبنى ودليلاً للحكم بعدم مشروعيّة تصدّي المرأة للولاية العامّة.

---

(1) انظر: المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 575 ـ 576.

(2) انظر: الصدر، **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 237.

[24]

سنّ بلوغ الفتاة

رأي مشهور فقهاء التشيّع حول بلوغ البنات والبنين هو أنّ الإناث يبلغن عند إتمام تسع سنوات قمريّة، والذكور يصلون مرحلة البلوغ في نهاية السنة الهجريّة الخامسة عشر. وحيث إنّ مدلول بعض الروايات في المسألة لا ينسجم مع هذا القول، وهو ما أدّى إلى تبنّي أقوال أخرى مخالفة للمشهور، لا بأس ببحث تلك الروايات والخلوص منها إلى نتيجة في هذا المجال. مع العلم أنّ ما يُطرح هنا لا يعدو طرحاً لصورة المسألة، وأمّا الرأي النهائيّ في هذا الخصوص فهو شأن المجتهدين والفقهاء العظام.

دلّت مجموعة من الروايات التي أفتى في ضوئها المشهور، مع قطع النظر عن سائر علامات البلوغ، أنّ الولد الذكر يبلغ في السنة الخامسة عشر[1]، والبنت تبلغ في سنّ التاسعة[2]. وفي بعض الروايات، ذُكرت السنة الثالثة عشر كسنّ بلوغ الأولاد أو كليهما[3]. وفي روايات أخرى، جرى الحديث عن ستّ سنين وسبع وثماني وعشرة واثنتي عشرة سنة أيضاً، وهو ما يشير إلى أحكام خاصّة أو ناظر إلى الجوانب الاستحبابيّة

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 1، باب 4 من أبواب مقدّمات العبادات، ص 30، ح 2؛ ج 14، باب 6 من أبواب عقد النكاح، ص 209، ح 9.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 13، باب 44 و 45 من أبواب من أحكام الوصايا، ص 431، ح 12؛ ص 433، ح 4؛ ج 14، باب 45 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 72، ح 10؛ باب 12 من أبواب المتعة، ص 461، ح 2؛ ج 18، باب 28 من أبواب حدّ السرقة، ص 526، ح 13.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 32، ح 12؛ ج 13، ص 430 ـ 431.

وغير الإلزاميّة[1]. وأمّا علامات البلوغ الأخرى (الاحتلام، الإنبات، الحيض) فقد ورد فيها روايات متعدّدة، بل إنّ بعضها اشترط تكليف الفتيات (خاصّة بالنسبة إلى الصلاة والصوم والحجّ والحجاب) برؤية الحيض الأوّل[2]؛ لكنّ الفقهاء وجّهوا تلك الروايات واعتبروا ملاك تكليف الأنثى بلوغ تسع سنين[3].

يجدر ذكره أنّ رأي مشهور الفقهاء يبتني على مبدأ هامّ هو عدم التمييز بين سنّ البلوغ القانونيّة والعباديّة، حتّى إنّ صاحب الجواهر أكّد في معرض ردّه على **الفيض الكاشاني** (رحمه الله) القائل بالفرق بينهما على أنّ الاتّفاق ممّا أجمع عليه علماء الإماميّة، بل علماء المسلمين كافّة[4]. ولكن ـ مضافاً إلى ظاهر الروايات الذي لا يؤيّد هذا المبدأ ـ يمكن العثور على موارد لنقض هذا الرأي ضمن آراء الفقهاء، ومنهم الشيخ **الصدوق** (رحمه الله)، فبرغم أنّه أفتى طبقاً للروايات القائلة ببلوغ الفتاة في السنة التاسعة[5]، عدّ ملاك وجوب الصوم عليها رؤية الحيض، مؤكّداً على أنّ صومها قبله من باب التأديب[6]؛ وكذلك وافقه المرحوم صاحب الحدائق على لزوم هذا التفكيك بشأن بلوغ الولد، بحيث حمل

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 30؛ ج 3، ص 12؛ ج 13، ص 321 ـ 322 و 428 ـ 430؛ ج 18، صص 525 ـ 526.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 32؛ ج 3، ص 294 ـ 297؛ ج 7، ص 169؛ ج 8، ص 30.

(3) انظر على سبيل المثال: المقدّس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 6، ص 52؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج 26، ص 43 ـ 44.

(4) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 26، ص 41.

(5) انظر: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 221.

(6) حيث قال: «وجوب الصوم عليهما بعد الاحتلام والحيض، وما قبل ذلك تأديب» (الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 122).

روايات الخمس عشرة على البلوغ الحقوقيّ وروايات الثلاث عشرة أو الأربع عشرة سنة على البلوغ العباديّ[1]. وبعد هذه المقدّمة، نستأنف بحث سنّ البلوغ القانونيّة للبنات والبنين.

إنّ التأمّل الكافي في روايات هذه المسألة يقودنا إلى تبنّي رأي المشهور مع إجراء بعض التعديلات عليه. ولبيان هذا الأمر، نستعرض في الخطوة الأولى دليل الموافقة على رأي مشهور الفقهاء القائلين ببلوغ الأنثى في التاسعة من عمرها والذكر في الخامس عشرة من عمره، ومن ثمّ نبيّن دواعي الحاجة إلى إجراء تعديل عليه.

في ما يرتبط بالمحور الأوّل، نستخلص من الروايات العديدة الواردة في هذا المجال أنّ الإسلام جعل سنّ البلوغ القانونيّ للبنت إتمام تسع سنوات قمريّة، وللولد عند فقد العلائم الأخرى إتمام خمس عشرة سنة قمريّة. نعم، أسانيد هذه الروايات لا تخلو من المناقشة، بالإضافة إلى وجود مشكلة التعارض بين الروايات؛ ولكن يمكن إثبات اعتبارها في الجملة من حيث إمكان تصحيح أسانيد بعض تلك الروايات وفقاً لبعض المباني الرجاليّة، وملاحظة كثرة الروايات المذكورة بحيث تبعث على الاطمئنان بصدور بعضها عن المعصوم (ع) على أقلّ التقادير.

هذا، في الوقت الذي لا يمكن الاستناد إلى أيّ رواية لإبطال قول المشهور؛ لأنّ رواية **عبد الله بن سنان** التي رويت بأسانيد متعدّدة[2] وحدّدت بلوغ الولد بثلاث عشرة سنة، وكذلك الرواية الأخرى التي اعتبرت سنّ البلوغ بين الثالثة عشر والرابعة عشر[3]، متعارضة مع

(1) انظر: البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج 13، ص 185.
(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 13، ص 430 ـ 431.
(3) انظر: المصدر نفسه، ج 13، ص 432، ح 3.

الروايات المذكورة، وفي حال التعارض يوجد طريقان: فعلى مبنى التساقط وإبطال كلا الدليلين المتعارضين، يجب الرجوع إلى الأصول العمليّة، ومقتضى أصل الاستصحاب عدم بلوغ الفتى حتّى إنهاء الخامسة عشر من عمره[1]؛ وعلى مبنى التخيير أيضاً يمكن اختيار روايات الخمس عشرة، وجعل هذه الروايات أساساً للإفتاء مثل مشهور الفقهاء.

وبالنسبة إلى سنّ البلوغ القانونيّة للفتاة يمكن الدفاع عن قول المشهور أيضاً، بقطع النظر عن الإشكال الذي سنذكره في المحور الثاني. نعم، أثار بعضُ إشكالاً مفادة أنّ رواية **عبد الله بن سنان** طبقاً لأحد الطرق حدّدت سنّ بلوغ الفتاة بتسع سنين، معلّلةً هذا الحكم بحيضها في سنّ التاسعة[2]، وهذا التعليل يثبت أنّ ملاك بلوغ الفتيات هو الحيض، والسبب في ذكر التسع سنوات في الروايات هو أنّ الفتيات في صدر الإسلام وفي الجزيرة العربيّة على وجه الخصوص عادةً ما يحضن

---

(1) قد يُشكل هنا بأنّه على فرض تساقط الدليلين المتعارضين يجب الرجوع إلى أدلّة التكاليف العامّة التي جعلت المؤمنين موضوعاً لأحكامها الشرعيّة، وهذا الموضوع شامل للأطفال ما بين الثالثة عشر والخامسة عشر أيضاً؛ لكنّ قليلاً من التأمّل في المسألة يكشف أنّه يجب اعتبار ذلك من مصاديق بحث دوران الأمر بين التمسّك بالعام أو استصحاب الحكم المخصّص. وحيث إنّ الزمن من ناحية الدليل المخصّص لم يُلحظ بصورة مفردة، فالظاهر رجحان استصحاب الحكم المخصّص؛ لأنّ خروج الأطفال ما بين الثالثة عشر والخامسة عشر من تحت أدلّة التكاليف العامّة ـ على فرض التخصيص ـ يتمّ بنفس تخصيص من هم دون الثالثة عشر؛ ولذا لا يستلزم تخصيصاً زائداً ليصار إلى نفي احتمال تخصيص الزائد بأصالة العموم.

(2) نصّ الرواية: **«إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كُتبت له الحسنة وكُتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك؛ وذلك أنّها تحيض لتسع سنين»** (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 13، ص 431).

في سنّ التاسعة، لا أنّ هذه السنّ هي معيار تعيين البلوغ في كلّ زمان ومكان[1]. لكنّ هذا الإشكال غير وارد على قول المشهور؛ لأنّه يُحتمل أن تكون الرواية بمعنى أنّ تعيين السنة التاسعة لبلوغ البنت باعتبار أنّ هذه السنة أوّل أزمنة «إمكان» الحيض لديها، لا «وقوع» أوّل حيض لها في السنة التاسعة. ومع هكذا احتمال في معنى الرواية، لا يمكن الإغضاء عن ظهور الروايات المتعدّدة التي قيّدت سنّ بلوغ الفتاة بالتسع.

ولكن برغم ذلك، يوجد إشكال في فتوى الفقهاء في باب سنّ البلوغ القانونيّة للفتاة، فينبغي إصلاحها وتعديلها. بيان الإشكال: إنّ الروايات الدالّة على بلوغ الفتاة في التاسعة متباينة فيما بينها؛ فطائفة منها ناظرة إلى معنى خاصّ من البلوغ، وهو عبارة عن استعدادها للنكاح[2]، فلا يكون لها صلة بالمعنى المراد هنا من البلوغ؛ لأنّ مفاد هذه الروايات ليس أكثر من أنّ شرط وطئ الزوج للفتاة إتمام تسع سنوات، ولم يُلحظ فيها منشأ الأحكام الحقوقيّة الأخرى. والطائفة الثانية من هذه الروايات اعتبرت حدّ بلوغ البنت تسع سنوات، وأمّا الطائفة الثالثة المشتملة على روايتين من أهمّ الروايات في هذا الموضوع، فذهبت إلى عدم كفاية التسع سنوات لوحدها، واشترطت لإجراء أحكام البلوغ على الفتاة البالغة تسعة أعوام أن تتزوّج ويدخل بها الزوج أيضاً[3].

(1) انظر: معرفت، **«بلوغ دختران»** (بلوغ الفتيات)، كتاب النقد، العدد 12، ص 173.

(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، ص 461، ح 2.

(3) جاء في إحدى هاتين الروايتين: «**إنّ الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامّة وأُخذ لها وبها**» (المصدر نفسه، ج 1، ص 30؛ وكذلك: ج 14، ص 209).

وبرغم هذا الاشتراط في الرواية، لم يعتنِ الفقهاء بشرط الدخول، متمسّكين بالتسع سنوات كملاك للحكم، مع أنّ ظاهر الروايتين يأبى عن الموافقة على هذا القول، كما إنّ سائر الروايات المطلقة يمكن تقييدها بهما، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، رواية **عبد الله بن سنان** ـ بصرف النظر عن الإجمال في التعليل الوارد فيها ـ اعتبرت الحيض، بالفعل أو بالإمكان، معياراً لبلوغ البنت، كما ادُّعي الإجماع على أنّ الحيض من علامات البلوغ[1]. إذن، يمكن الخلوص إلى أنّ بلوغ الفتاة قانونيّاً لا ينحصر بسنّ معيّنة، والتسع سنوات لا تعدو كونها معياراً لعدد من الأحكام الخاصّة كجواز الوطئ[2]، وأهليّة الفتاة شرعاً لإعطاء الإذن في النكاح[3]؛ وأمّا سائر الأحكام والآثار الحقوقيّة للبلوغ، نحو جواز التصرّفات الماليّة وإمكان إجراء الحدود، فلا تثبت إلّا بشرط نكاح الفتاة ذات التسع سنوات، ومع فقدان هذا الشرط يتوقّف إثبات البلوغ على إحراز علامات أخرى كالحيض تحديداً.

ومن الجدير بالذكر أنّه توجد رواية معتبرة عن الإمام **الصادق** (ع) من الممكن أن تشكّل مؤيّداً للاستنتاج المذكور، ورد فيها: «**أُتي عليّ (ع) بجارية لم تحض قد سرقت، فضربها أسواطاً ولم يقطعها**»[4]. اللهمّ إلّا

(1) انظر: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 4، ص 145 ـ 146.
(2) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 45 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 70 ـ 71.
(3) انظر: المصدر نفسه، ج 14، باب 6 من أبواب عقد النكاح، ص 209.
(4) المصدر نفسه، ج 18، باب 28 من أبواب حدّ السرقة، ص 524.

أن يُحتمل أن يكون عمرها أقلّ من تسع سنوات، فيكون موجباً لوهن دلالتها؛ بيد أنّ تأكيد الإمام على عدم حيضها بدلاً من الإشارة إلى سنّها في حدّ ذاته يعزّز إلى حدٍّ ما الاحتمال المشار إليه آنفاً؛ والحال أنّه يلزم إقامة حدّ السرقة على الفتاة ذات التسع سنوات على رأي مشهور الفقهاء، سواء أكانت ممّن تحيض أم لا[1].

---

(1) أمّا بشأن سنّ البلوغ العباديّة للبنات والبنين ـ وإن كانت أجنبيّة عن بحوث هذا الفصل ـ فالظاهر لا يمكن الدفاع عن رأي مشهورالفقهاء؛ فكما أشير في المتن، يوجد روايات عديدة اعتبرت أوّل حيض الفتاة معياراً لثبوت التكاليف العباديّة عليها، مثل الصلاة والصيام والحجّ والحجاب، ولم تخالف في ذلك إلاّ روايتين: الأولى، رواية عبد الله بن سنان التي افترضت معيار التسع سنوات كافياً لكتابة الحسنات لها والسيّئات عليها؛ لكنّ عدم وضوح معنى التعليل يجعلها رواية مجملة. الثانية، رواية أثبتت وجوب الفرائض والحدود على الفتاة في سنّ التاسعة (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 526)، وبقطع النظر عن اضطراب متنها بسبب التأكيد على بلوغ الولد في سنّ الثامنة، من الممكن حملها على جانب الاستحباب. والمحصّلة: إنّ هاتين الروايتين بمفردهما ـ حسب ما ذكر بعض الفقهاء ـ لا قدرة لهما على معارضة سائر الروايات، ولا تفسيرها.

وفي ما يتّصل بالبنين، أغلب الروايات الناظرة إلى العبادات جعلت الاحتلام هو المعيار، فالروايات التي اعتبرت سنّ الخامسة عشر معياراً لبلوغ الذكر غير ناظرة إلى التكاليف العباديّة. نعم، بعض الروايات فقط ناظرة إلى التكاليف العباديّة، وهي التي حدّدت بلوغ الصبيّ بثلاث عشرة سنة أو بين ثلاث عشرة وأربع عشرة، وكذلك التي ذكرت في خصوص الصوم أنّه يبلغ ما بين الرابعة عشر والخامسة عشر (انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 167)؛ لكنّ مضمونها مخالف لرأي المشهور؛ لأنّ مشهور الفقهاء أخذوا بروايات الخمس عشرة سنة وطرحوا ما سواها.

بناءً على ذلك، المعيار الأساس في البلوغ العباديّ للبنت والولد هو الحيض والاحتلام بالترتيب، ومن حيث العمر يمكن تحديد السنة الثالثة عشر للبنت والرابعة عشر للولد؛ لأن هذا هو أقصى عمر ورد في الروايات لبلوغهما العباديّ. ومن الجليّ أنّ هذه المعايير ناظرة فقط إلى مبدأ وجوب التكاليف العباديّة، في حين أنّه توجد روايات كثيرة في مقام الاستحباب دالّة على رجحان أداء العبادات في سنين سابقة للبلوغ، مع العلم أنّ مخالفة قول مشهور الفقهاء خلاف الاحتياط.

[25]

المرأة والقضاء

إنّ عدم أهليّة المرأة شرعاً للتصدّي لمنصب القضاء يُعتبر من موارد الإجماع في الفقه الشيعيّ[1]، واعتُبر هذا الموضوع إجماعيّاً أيضاً في فقه أهل السنّة، مؤكّدين على أنّ مخالفة اثنين من قدمائهم (**أبي حنيفة وابن جرير الطبري**) ليس ثابتاً أو غير مضرّ بالإجماع المذكور[2]. وحيث إنّ منصب القضاء متفرّع على منصب الولاية، فإنّ بعض الأدلّة التي استُند إليها لإثبات منع النساء من تولّي هذا المنصب هي تلك الأدلّة ذاتها التي اعتُمدت في بحث نهيهنّ عن التصدّي لمنصب الولاية؛ ومن هذا المنطلق، سنحجم عن تكرار الأبحاث التي طرقناها في الموضوع السابق حول تلك الأدلّة، وسنكتفي بذكر بعض الأدلّة والنقاط الأخرى فقط.

في الملحق الثالث والعشرين، ناقشنا مجموعة من الأدلّة التي سيقت لإثبات منع النساء من التصدّي للولاية العامّة، وقد استُند لإثبات حجب المرأة عن القضاء إلى هذه المجموعة من الأدلّة الشاملة للآيات والروايات والإجماع والسيرة العمليّة للمسلمين وأولويّات ظنّيّة ووجوه استحسانيّة، ولا داعي للتكرار هنا. كما إنّ الضعف السنديّ أو الدلاليّ في بعض الروايات المستدلّ بها في هذا الباب واضح إلى درجة انتفاء

---

(1) حول دعوى الإجماع في هذه المسألة، انظر: العاملي، **الدروس الشرعية**، ج 2، ص 70؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج 40، ص 14؛ الطباطبائي اليزدي، **تكملة العروة الوثقى**، ج 2، ص 5؛ وانظر كذلك: معرفت، «**شايستگى زنان براى قضاوت ومناصب رسمى**» (أهليّة المرأة للقضاء والمناصب الرسميّة)، مجلّة: الحكومة الإسلامية، السنة الثانية، العدد 2، ص 42 ـ 46.

(2) انظر: أبو فارس، **حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام**، ص 166 ـ 170.

ضرورة بحثها أساساً[1]، غاية الأمر سنسلّط الضوء باختصار على روايتين فقط.

- في إحدى الروايات التي ضمّت سلسلة من وصايا النبيّ الأكرم (ص) للإمام عليّ (ع)، قال: «**يا عليّ! ليس على النساء جمعة، ولا جماعة، ولا أذان، ولا إقامة... ولا استلام الحجر، ولا حلق، ولا تولّي القضاء، ولا تُستشار**»[2]. لا يمكن من حيث الدلالة إنكار ظهور هذه الرواية في نهي النساء في الجملة، ولا الموافقة على ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنّ تعبير «ليس على» الوارد في صدر الجمل بمعنى عدم الوجوب، لا عدم الجواز؛ وبالتالي، فإنّ هذه الراوية تثبت عدم وجوب القضاء على المرأة، لا عدم عدم جوازه وعدم مشروعيّته[3]؛ ذلك أنّ التأمّل في الرواية يفيدنا أنّ تعبير «ليس على» متعلّق بالجمل السابقة، لا الجملة الأخيرة المؤكّدة لحكم القضاء؛ لأنّ الأمور المذكورة في الجمل السابقة التي أعفى النبيّ (ص) النساء منها من الأمور الواجبة أو المستحبّة على عموم الرجال. إذن، مقصود النبيّ من ذلك أنّ تلك الأمور لم

---

(1) منها على سبيل المثال، الرواية النبويّة المرسلة: «**أخروهنّ من حيث أخرهنّ الله**»؛ والرواية النبويّة الأخرى: «**من فاته شيء في صلاته فليسبّح، فإن التسبيح للرجال والتصفيق للنساء**» باعتبار أنّ منعها القضاء المشتمل على الكلام أولى من منعها النطق مخافة سماع كلامها (الطوسي، **الخلاف**، ج 6، ص 214)؛ ورواية ابن عباس المرسلة: «**لو خُلقت حوّاء من كلّه لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال**» (النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 17، ص 241)، وقد ضُبطت هذه الرواية في بعض النسخ بذكر كلمة «القصاص» بدل كلمة «القضاء» (انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 11، ص 101)؛ والرواية النبويّة المرسلة: «**لا تكون المرأة حكَماً تقضي بين العامّة**» (الهندي، **كنز العمّال**، ج 6، ص 79).

(2) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 14، باب 117 من أبواب مقدّمات النكاح، ص 155.

(3) انظر: الخوانساري، **جامع المدارك**، ج 6، ص 7.

تُطلب من النساء كما طُلبت من الرجال، وواضح أنّ هذا لا ينطبق على القضاء والاستشارة؛ لأنّه لا أحد من هذين الموضوعين مندوب لعموم الرجال لتُستثنى النساء من هذا الحكم. نعم، ظهور هذه الرواية في الحرمة ليس من القوّة بمكان؛ لاشتمال الرواية على عدد من الأحكام غير الإلزاميّة.

ومع ذلك كلّه، المشكلة الرئيس تكمن في سند هذه الرواية الفاقدة للاعتبار اللازم، وبهذا اللحاظ لا يمكن التعويل عليها والاستدلال بها. على أنّ جبران ضعف السند بعمل المشهور غير ثابت؛ لأنّ الفقهاء المتقدّمين على الشيخ **الطوسيّ** (رحمه الله) لم يبحثوا موضوع قضاء المرأة؛ ولهذا السبب لا قيمة لدعوى إجماع فقهاء الشيعة على منع المرأة من القضاء. أمّا دعوى إجماع الفقهاء ما بعد الشيخ **الطوسيّ** (رحمه الله) فمقبولة، لكن لا حجّيّة لمثل هذا الإجماع.

ـ الرواية الأخرى التي استفيد منها نهي النساء عن تولّي القضاء هي الرواية المعروفة بمعتبرة **أبي خديجة** التي وافق أغلب فقهاء الشيعة على صحّة سندها. طبقاً لهذه الرواية، حذّر الإمام **الصادق** (ع) الشيعة من الاحتكام إلى قضاة الجور لحلّ اختلافاتهم، وقال: «**انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه**»[1]. ولكن مع ذلك، لا يمكن أن يستفاد من كلمة «رجل» نهي النساء عن القضاء؛ إذ ـ طبقاً لقواعد علم الأصول ـ مفهوم اللقب غير حجّة، بل من الممكن أن يكون منشأ هذا التعبير بلحاظ المصاديق

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 1 من أبواب صفات القاضي، ص 4.

الغالبة آنذاك. على أنّه استُعمل في مقبولة **عمر بن حنظلة**[1] المشابهة لهذه الرواية مضموناً تعبير «مَن كان منكم» بدلاً عن «رجل منكم»، ممّا يوهن احتمال دخل الرجوليّة في هذا الحكم.

ـ الراوية الأخيرة، أي مقبولة **عمر بن حنظلة**، من الممكن أن تشكّل دليلاً مطلقاً لإثبات مشروعيّة القضاء لمجتهدي الشيعة، من دون أن تشترط قيد الذكوريّة، فبموجب ذلك يسوغ للنساء أيضاً تولّي منصب القضاء. ومن حيث سند الرواية، يعتبر اعتماد كبار الفقهاء على الراوي **عمر بن حنظلة** والأخذ عنه دليلاً على وثاقته، وإن لم يرد فيه توثيق خاصّ، هذا بالإضافة إلى قبول أغلب فقهاء الشيعة بهذه الرواية والعمل على طبقها[2].

إلاّ أنّه يمكن الغمز في إطلاق هذه الرواية وشمولها للنساء أيضاً؛ ذلك أنّ عدم أهليّة المرأة لتقلّد منصب القضاء بلحاظ الارتكازات الذهنيّة

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 11 من أبواب صفات القاضي، ص 99، ح 1.

(2) علاوةً على ذلك، يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة بواسطة توثيق عامّ طبقاً لبعض المباني في علم الرجال، وذلك بالبيان التالي: روى يزيد بن خليفة عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال في عمر بن حنظلة: «**إذن، لا يكذب علينا**» (المصدر نفسه، ص 59)، وهو يشكف عن وثاقة عمر بن حنظلة. وصحيح أن يزيد بن خليفة لم يرد فيه توثيق خاصّ، إلاّ أنّه ممّن روى عنه صفوان بن يحيى، وقد ذهب كثير من الفقهاء إلى أنّ رواية صفوان عن شخص دليل على وثاقة ذلك الشخص. وعلى هذا الأساس، يمكن الالتزام بصحّة سند المقبولة (انظر: الصدر، **بحوث في علم الأصول**، ج 7، ص 370؛ وللاطلاع على بحث تفصيليّ في هذا المجال، راجع: الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 25 ـ 39). يشار إلى أنّه وفقاً لهذا المبنى الرجالي (وثاقة من يروي عنه صفوان) يمكن أيضاً إثبات وثاقة عمر بن حنظلة بطريقة أخرى؛ لأنّ صفوان بن يحيى روى عن عمر بن حنظلة بلا واسطة، وإن في موارد محدودة جدّاً (انظر: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 461؛ الكليني، **الكافي**، ج 3، ص 276).

والسيرة العمليّة للمتشرّعة في عصر صدور هذه الروايات أمرٌ مسلّم، وإذا لم توجب هذه الارتكازات والسيرة الثابتة انصرافاً في الرواية واختصاصها بالرجال، فلا أقلّ أنّها مانعة من انعقاد الإطلاق، وفي النهاية، تفقد الرواية القابليّة على الاستدلال. وبعبارة أخرى: كانت الأجواء الثقافيّة السائدة في عصر صدور تلك الرواية تفرض على الإمام (ع) الاستفادة من ألفاظ صريحة في شمول الرجل والمرأة إن كان قاصداً لهما معاً، من أجل أن تتغلّب تلك الصراحة على الرؤية الثقافيّة السائدة إذ ذاك؛ لأنّ الاستفادة من الألفاظ غير الصريحة في مثل تلك الأجواء يبعث على تفسير الرواية على أساس التوجّهات الموجودة. وبرغم ذلك، استعمل الإمام عبارة «مَن كان منكم» غير الصريحة في شمول الجنسين، أي إنّ ظهور هذه العبارة في الإطلاق ليست له القدرة على التغلّب على الرؤى الثقافيّة السائدة، وبتعبير علماء الأصول ليس رادعاً عن السيرة والارتكازات، بل، على العكس من ذلك تماماً، وجهات النظر الثقافيّة تتغلّب على الظهور المذكور وتسقطه عن الاعتبار.

ويرد ما يشبه هذا الإشكال على من ذهب إلى الاستدلال ببعض الأدلّة المطلقة في باب وجوب إجراء العدالة[1]، ووجوب القضاء أو جوازه[2]، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على مشروعيّة قضاء المرأة، ببيان أنّ هذه الأدلّة لم تضع فوارق بين الرجل والمرأة؛

(1) نظير الآيات التالية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (سورة النحل: الآية 90)؛ ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ (النساء: 58)؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (سورة المائدة: الآية 8).

(2) نحو الحديث النبويّ: **«لن تقدّس أمّة لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القويّ غير متعتع»** (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 33، ص 608).

وعليه لا تكون المرأة مأذونة في أداء هذه التكاليف فحسب، بل إنّها مكلّفة بتحقيق مقدّماتها نحو التصدّي لمنصب القضاء[1]. ولا يخفى أنّ بعض أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صريحة في شمول الرجل والمرأة، غير أنّها غير صريحة في أنّ جميع مراتب الأمر والنهي ومنها القضاء مطلوبة من عموم المكلّفين، بل لها ظهور إطلاقيّ بدويّ ما إن يتمّ الالتفات إلى السيرة وارتكازات المتشرّعة في باب نهي النساء عن القضاء حتّى يزول هذا الظهور.

وثمّة إشكال آخر ينقدح في الذهن على الاستدلال الأخير، متقدّم رتبةً باللحاظ المنطقيّ على الإشكال السابق، وهو أنّه ثبت في علم الأصول أنّ إطلاق الكلام منوط بإحراز عدد من المقدّمات، من أهمّها كون المتكلّم في مقام بيان الخصوصيّات والحيثيّات؛ والحال أنّ معظم الأدلّة المشار إليها آنفاً ليست في مقام البيان؛ ولذا لا يثبت فيها إطلاق ليتسنّى من خلاله نفي احتمال وجود بعض القيود كالذكورة، لا سيّما في تلك الموارد الخاصّة كالقضاء. فمثلاً، أدلّة وجوب العدالة بصدد بيان أنّه يجب توخّي العدل في مقام القضاء، وأمّا مَن هو المؤهّل للقضاء ومَن الفاقد لمقوّماته فهذه الأدلّة غير ناظرة إلى ذلك. كما إنّ أدلّة وجوب القضاء أو جوازه في مقام بيان أصل مشروعيّة القضاء، وليست في مقام بيان شروطه. وكذلك بالنسبة إلى آية «أقيموا الصلاة»، فهي ليست في مقام بيان شروط الصلاة، بل ناظرة إلى أصل وجوب الصلاة.

---

(1) انظر: مرتضوي، «**محقق اردبيلى وقضاوت زن** (المحقّق الأردبيلي وقضاء المرأة)» مقالات لمؤتمر المحقّق الأردبيلي، ج 2، صص 252 ـ 255؛ موسوي جرجاني، «**پژوهشى در قضاوت زن**» (دراسة في قضاء المرأة)، مجلّة: فقه أهل البيت (ع)، السنة الثامنة، العدد 30، ص 78 ـ 83.

نعم، هذا الإشكال غير وارد على أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا سيّما مع العلم بثبوت شمول هذا الحكم للرجال والنساء بأدلّة واضحة وبراهين بيّنة. بناءً على ذلك، يمكن اعتبار حكم القاضي مصداقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كلّ مورد كان مفاد حكم القاضي متطابقاً مع مقتضى التكليف الشرعيّ للشخص المحكوم؛ فعلى سبيل المثال، حينما يرتكب الشخص جريمةً تستوجب الدية شرعاً، وحكم القاضي على الجاني بلزوم دفع الدية، يكون حكمه مصداقاً للأمر بالمعروف[1]، بل بالإمكان تعميم هذا المدّعى على جميع موارد حكم القاضي؛ لأنّ كلّ حكمٍ صادرٍ عن القاضي هو إقدام لسانيّ وعمليّ باتّجاه إرساء العدل والقسط، وتحقيق ما أنزل الله من أهمّ مصاديق المعروف؛ ومن هنا، لا ينبغي التردّد في شمول أدلّة وجوب الأمر بالمعروف لأحكام القاضي. وهكذا إذن إن كان حكم المرأة القاضية مطابقاً للموازين الشرعيّة، فيكون مصداقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وبالتالي، لا إشكال في الاستدلال بأدلّة وجوب الأمر بالمعروف من هذه الجهة؛ ولكن مع ذلك، يبقى الإشكال الأوّل قائماً ويبطل الاستدلال المذكور.

- نُقل عن المرحوم **الميرزا القمّيّ** في كتابه «جامع الشتات» دعوى أنّ للقاضي المجتهد توكيل الشخص غير المجتهد في أن يمارس القضاء على أساس فتاواه نيابةً عنه[2]. وفي ضوء هذا القول، احتمل بعضٌ

---

(1) طُرح هذا البيان من قبل بعض الفقهاء حول قضاء غير المجتهد (انظر: الآشتياني، **كتاب القضاء**، ص 4).

(2) انظر: الموسوي الأردبيلي، **فقه القضاء**، ص 152.

إمكان تصحيح قضاء المرأة من باب «التوكيل في القضاء»، بحيث تحصل النساء المتوافرة فيهنّ الشرائط المطلوبة على توكيل من القاضي المجتهد بمزاولة القضاء وفقاً لفتاواه[1]. ولكن، بحسب ما ذكره الفقهاء الآخرون، لا يصحّ الاستناد إلى أدلّة الوكالة إلّا إذا ثبت أنّ العمل بخصوصه قابل للوكالة والنيابة، ولم يثبت في بحثنا شيء من هذا القبيل، بل إنّنا نحتمل أنّ رأي الشارع هو لزوم أن يقوم المجتهد بالقضاء من دون واسطة، ومع وجود هكذا احتمال لا يصحّ التمسّك بعمومات الوكالة[2].

ـ أخرج **النعمانيّ** في كتاب «الغيبة» رواية عن الإمام **الباقر** (ع) ، جاء فيها: « . . . **وتؤتون الحكمة في زمانه حتّى أنّ المرأة لتقضي في بيتها بكتاب الله تعالى وسنّة رسول الله (ص)**»[3]. وقد ذهب بعضٌ إلى الاستدلال بهذه الرواية على مشروعيّة قضاء المرأة في الإسلام[4]؛ لكنّ هذا الاستدلال غير تامّ من جهات عديدة:

الجهة الأولى: إنّ الإمام (ع) أكّد على وفور العلم والحكمة في عصر ظهور **المهديّ** الموعود(عج)، وأنّ قضاء المرأة متفرّع على تلك الخصوصيّة بالذات؛ ولذا لا سبيل إلى استفادة حكم الأزمان الأخرى من هذه الرواية.

الجهة الثانية: ليس من الواضح أنّ المراد من القضاء في هذه الرواية

---

(1) انظر: مرتضوي، «**محقق اردبيلى وقضاوت زن** (المحقّق الأردبيلي وقضاء المرأة)» مقالات لمؤتمر المحقّق الأردبيلي، ج 2، ص 292.

(2) انظر: الآشتياني، **كتاب القضاء**، صص 13 ـ 15.

(3) النعماني، **الغيبة**، ص 239.

(4) انظر: سجادي، «**قرآن ومشاركت اجتماعى زنان**» (القرآن والمشاركة الاجتماعيّة للمرأة)، مجلّة: پژوهش هاى قرآنى (بحوث قرآنية)، السنة السابعة، العدد 27، ص 78.

هو القضاء بين عموم الناس ليستفاد منها أنّ المرأة في ذلك العصر ستقضي من بيتها في شؤون الناس، بل من المحتمل أن يكون المقصود أنّ المرأة آنذاك تحكم في القضايا الأسريّة وتقضي في الخلافات العائليّة وفقاً لكتاب الله وسنّة رسوله.

الجهة الثالثة: هذه الرواية غير معتبرة سنداً؛ لأنّ النعمانيّ نقلها عن **أحمد بن هوذة الباهليّ**، وهو عن **إبراهيم بن إسحاق النهاونديّ**؛ والحال أنّ الشخص الأوّل لم يوثّق والثاني معدود من الضعفاء.

- مع عدم الدليل على مشروعيّة قضاء المرأة، نشكّ في حكم هذه المسألة، ومقتضى الأصل في مثل هذه الحالة عدم المشروعيّة؛ ولذا فقد استند جمع من الفقهاء إلى هذا الأصل، وقد شرحنا ذلك في الموضوع السابق في بحث الحاكمية السياسيّة للمرأة.

يشار إلى أنّ عدداً من الكتابات المنشورة في الأعوام الأخيرة حول موضوع قضاء المرأة في الإسلام أكّدت بشكل كبير على موافقة **المقدّس الأردبيلي** (رحمه الله)[1] على قضاء المرأة، وأشارت إلى رأي **الميرزا القمّي** (رحمه الله) الموافق[2]، معتبرةً مخالفة هذين الفقيهين الكبيرين لسائر فقهاء الشيعة دليلاً على وهن الإجماع المدّعى على نهي المرأة عن تولّي القضاء. وردّاً على هذه النسبة إلى العلمين المذكورين، قال بعضٌ بالتفصيل بين منصب القضاء وعمل القضاء، لافتاً إلى أنّ مخالفتهما لرأي المشهور عائد إلى عمل القضاء، ومدّعياً أنّهما موافقين لقول باقي الفقهاء

(1) انظر: المقدّس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 12، ص 15.

(2) انظر: المحقّق القمّي، **غنائم الأيام**، ص 672.

في نهي المرأة عن التصدّي لمنصب القضاء[1]. وكيف كان، النقطة الهامّة هنا هي أنّه يمكن الالتزام بمنع المرأة من تقلّد منصب القضاء، اعتماداً على الأصل الموجود في المسألة، والذي لم يشر له هذين العالمين في حديثهما، ومع جريان هذا الأصل لا فرق بين منصب القضاء وفعل القضاء، وإن قيل بتماميّة إشكالات هذين الفقيهين على الأدلّة الاجتهاديّة لسائر الفقهاء وعدم تماميّة دعوى الإجماع المذكور.

- على غرار ما أشرنا في بحث ولاية المرأة، ومع الإغضاء عن مقتضى الأحكام الأوّليّة، يمكن إثبات مشروعيّة قضاء المرأة في بعض الفروض وطبقاً لبعض المباني، استناداً إلى العناوين الثانويّة. فعلى مبنى القائلين بولاية الفقيه المطلقة، يمكن للوليّ الفقيه أن يعيّن المرأة في منصب القضاء عندما يؤدّي عدم نصبها إلى المخاطرة بالمصالح العليا للنظام الإسلاميّ. كما إنّ عنوان الضرورة أحد العناوين الثانويّة التي يمكن في حال تحقّقها القول بمشروعيّة قضاء المرأة؛ ولكن هل يمكن في الظروف الراهنة التماس ضرورةٍ ملحّة لدخول النساء في مجال القضاء؟

لربّما يتصوّر بعضٌ أنّ عنوان الضرورة لا يتحقّق إلّا في حال فقدان أو نقصان القضاة من الرجال، وبما أنّهم متوفّرون في عصرنا الحاليّ بالمقدار الكافي، لا حاجة إلى تعيين النساء في المناصب القضائيّة مطلقاً؛ ولكن يبدو أنّ الظاهر إمكان إبداء تصوير آخر للضرورة، شامل للأوضاع الراهنة أيضاً، وذلك أن نقول: حيث إنّ الاجتهاد من شروط

---

(1) معرفت، «**شايستگى زنان براى قضاوت ومناصب رسمى**» (أهليّة المرأة للقضاء والمناصب الرسميّة)، مجلّة: الحكومة الإسلامية، السنة الثانية، العدد 2، ص 47.

القاضي المسلّمة في الفقه الشيعيّ، وإنّما ساغ نصب عدد كبير من القضاة غير المجتهدين في نظام الجمهورية الاسلامية في إيران من باب الضرورة وبسبب قلّة القضاة المجتهدين، يوجد أولويّة لنصب من تتوفّر فيها شروط الاجتهاد وشرائط القضاء من النساء في هذا المنصب، من باب إحراز شرط الاجتهاد، وإن افتقرت إلى شرط الذكورة. مع العلم أنّه لا دليل في الإسلام على أنّ شرط ذكورة القاضي أهمّ من شرط الاجتهاد، خاصّة أنّ أدلّة اعتبار شرط الاجتهاد أقوى بكثير من أدلّة اعتبار شرط الذكورة، ولا أقلّ يمكن اعتبارهما في مستوى واحد من الأهميّة.

ومن هنا، وفي ضوء شحّة القضاة المؤهّلين والمحرزين لجميع الشرائط، إذا ما تصدّت المرأة الحائزة على الاجتهاد وباقي الشرائط لأمر القضاء، فإنّ ذلك يعدّ من مصاديق الضرورة، وإذا لم يرجح شرعاً قضاء نسوةٍ من هذا القبيل على قضاء الرجال غير المجتهدين، فلا أقلّ يقعان في رتبة واحدة؛ وبهذا يتّجه الحكم بالتخيير. وبرغم هذا كلّه، فإنّ الوضع المنشود يستلزم حلّ إشكاليّة شحّة القضاة عن طريق إعداد عددٍ كافٍ من القضاة من الرجال المجتهدين، وبهذا تنتفي الضرورة الداعية إلى نصب نساء مجتهدات في منصب القضاء.

ولا يخفى أنّه في ظلّ التحذيرات الشديدة الواردة في الروايات الإسلاميّة حول القضاء[1]، يمكن القول: إنّ التأكيد على التصدّي

(1) فمثلاً، ورد في رواية: قال أمير المؤمنين (ع) لشريح: «**يا شريح! قد جلست مجلساً لا يجلسه إلاّ نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ**»، وورد في أخرى: «**اتّقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبيّ أو وصيّ نبيّ**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 3 من أبواب صفات القاضي، ص 7).

لمنصب القضاء في الإسلام ناشئ من باب الضرورة إلى حفظ النظم والعدالة الاجتماعيّة، وإلاّ فلا ندب إليه في نفسه، بل يُذمّ تصدّي غير المعصوم له؛ ومن هذا المنطلق، ربّما لا نجد أيّ مجتهدٍ طامحٍ إلى تقلّد منصب القضاء برغبةٍ واشتياقٍ وبملء إرادته ورضاه، ولا غرو أنّ التذكير بهذه النقطة يسهم إلى حدٍّ بعيدٍ في تقليل رغبة النساء المسلمات في تسنّم القضاء.

[26]

قتل الزوجة حال ارتكاب الزنا

أفتى كثير من الفقهاء بأنّ من وجد مع زوجته رجلاً يزني بها فلا إثم عليه إن قتلهما معاً، وإن استوجب درء عقوبة القصاص إحضار أربعة شهود عدول[1]. ومن الممكن اعتبار هذا الحكم نوعاً من الظلم والتمييز الجنسيّ لاختصاصه بالرجل دون المرأة؛ ولكن من الواضح أنّ هذا التمايز بين المرأة والرجل ـ على فرض صحّة هذه الفتوى ـ متعلّق بالجانب التكليفيّ فقط، لا النظام الجزائيّ؛ لأنّ المعيار النهائيّ للاقتصاص من الزوج أو عدمه هو شهادة الشهود، وهذا المعيار صادق في حقّ الزوجة أيضاً؛ فلو قتلت الزوجة زوجها وهو يزني، ثمّ جاءت بأربعة شهود عدول شهدوا على الزنا، لن تكون مستحقّة للقود بالزوج، وإن كان ارتكاب القتل محرّماً شرعاً. والدليل على ذلك قاعدة كلّيّة تثبت أنّ قصاص القاتل مشروط بأن لا يكون المقتول مستحقّاً للقتل شرعاً، وإلاّ فإذا ثبت أنّه مستحقّ له لا يُقتصّ من القاتل.

---

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 41، ص 368 ـ 370.

نعم، ذهب بعض الفقهاء إلى عدم كفاية أدلّة هذه القاعدة، مؤكّدين على أنّه لا يدرأ القصاص عن القاتل إلّا كون القتل جائزاً له، كما لو سبّ المقتول النبيّ (ص)؛ لأنّ قتل هكذا شخص جائز بل واجب على جميع المسلمين، وإلاّ فمقتضى أدلّة القصاص العامّة أنّ كلّ قاتل مستحقّ للقصاص، حتّى لو ارتكب المقتول جريمةً عقوبتها الشرعيّة هي القتل؛ لأنّ قتل المجرم لا بدّ أن يتمّ بحكمٍ من الحاكم الشرعيّ، وليس للآخرين تنفيذ العقوبة[1].

لكنّ عدداً آخر من الفقهاء وافق على هذه القاعدة[2]، والظاهر أنّ هذا القول الثاني هو الأصحّ؛ لأنّ الدليل الوحيد على القول الأوّل هو الأدلّة العامّة للقصاص، في حين يمكن إنكار عموميّة هذه الأدلّة وشمولها لموضوع البحث، وبيان ذلك: إنّ إحدى الآيات القرآنيّة الدالّة على القصاص علّقت ثبوت حقّ القصاص لوليّ الدم على كون المقتول مظلوماً، وهذا الدليل مقيّد لسائر أدلّة القصاص العامّة. ولمّا كان مفهوم الظلم شاملاً لسلب حقّ الغير، والمقتول الذي استحقّ القتل بسبب جريمته قد سلب نفسه حقّ الحياة، لا يمكن عندئذٍ القول: إنّ القاتل قد ظلم ذلك المقتول المجرم. نعم، هو آثم لارتكابه القتل الذي لم يكن مأذوناً في القيام به، لكنّ هذا الإثم يعود إلى حقّ الله لا حقّ الناس؛ وعليه، يكون القصاص من القاتل في مثل هذه الموارد فاقداً للدليل.

وبذلك يتبيّن أنّه على فرض وجود تمايز بين المرأة والرجل في هذه

---

(1) انظر: الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 2، ص 70؛ الخوانساري، **جامع المدارك**، ج 7، ص 240.

(2) انظر: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 15، ص 155؛ المقدّس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 14، ص 4.

المسألة، فهو فاقد للجانب الحقوقيّ ومرتبط بالجوانب التكليفيّة فقط؛ بمعنى أنّ من تقتل زوجها وهو يزني ترتكب الحرام الموجب للعقوبة الأخرويّة، بينما لا يعدّ من يقتل زوجته وهي تزني مرتكباً للعمل المحرّم.

إلاّ أنّ التمايز بين المرأة والرجل حتّى في الحكم التكليفيّ في هذه المسألة فاقد للدليل البيّن، فـ ـ كما أشار بعض الفقهاء ـ الروايات المعوّل عليها لجواز قتل الرجل لزوجته ومن يزني بها[1]، إمّا مفتقرة للسند المعتدّ به، وإمّا غير تامّة الدلالة على جواز القتل، وخاصّة قتل المرأة؛ فغاية ما يمكن إثباته جواز قتل الرجل الزاني على فرض تحقّق عنوان الدفاع[2].

[27]

تفاوت دية المرأة والرجل

أجمع فقهاء الشيعة على أنّ دية المرأة مساوية لدية الرجل إلى أن تبلغ ثلث الدية الكاملة، وفي ما زاد عن الثلث تصبح دية المرأة نصف دية الرجل، وذلك استناداً إلى روايات معتبرة في هذا الصدد؛ ولكن برز مؤخّراً قول مخالف داعٍ إلى المساواة بين دية المرأة والرجل، واستند لإثبات ذلك إلى جملة من الأدلّة جميعها قابلة للمناقشة. منها زعم أنّ الروايات الدالّة على كون دية المرأة مساوية لنصف دية الرجل، وكذلك

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، باب 2 من أبواب مقدّمات الحدود، ص 310؛ باب 45 من أبواب حدّ الزنا، ص 413؛ ج 19، باب 27 من أبواب قصاص النفس، ص 51، ح 2؛ باب 69، ص 101 ـ 102.

(2) انظر: الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج 2، ص 84 ـ 87.

الروايات الدالّة على لزوم ردّ نصف دية الرجل القاتل للمرأة قبل أن يقاد بها، مخالفة للآيات القرآنيّة ومعارضة للأحكام العقليّة الناظرة إلى أصل العدالة؛ ولذا فهي ساقطة عن الاعتبار. كذلك قيل: إنّ الأدلّة العامّة والمطلقة في باب القصاص التي لم تفصّل بين المرأة والرجل آبية عن التخصيص من حيث أسلوب البيان؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار الروايات المذكورة مخصّصة ومقيّدة لتلك الأدلّة. كما جرى التشكيك بحجّيّة تلك الروايات بسبب ضعف أسانيدها، وابتلائها بإشكالات دلاليّة متعدّدة، ومواجهتها لبعض الروايات المعارضة[1].

بيد أنّ الإشكاليّة في الاستدلال بأصل العدالة في المباحث الحقوقيّة والفقهيّة يكمن في التعيين القطعيّ لصغرى العدالة، إذ لا يتسنّى في معظم الموارد الوصول إلى إدراك صحيح وموثوق في هذا المجال، وغاية الأمر يمكن الحصول على تفسير ظنّيّ لكون الحكم عادلاً أو غير عادل، وهذا يمثّل أحد مصاديق كلمات الفقهاء من أنّ الكشف القطعيّ عن الملاكات وعلل الأحكام الشرعيّة عن طريق الحدس أمر متعذّر. ومن هنا، لا يسوغ لنا إسقاط روايات القصاص القائلة بالفرق بين دية المرأة والرجل عن الحجّيّة بداعي أنّها معارضة لأصل العدالة العقليّ والقرآنيّ؛ فلربّما تكمن في هذا التمايز مصالح لا زالت العقول الاعتياديّة للبشر عاجزةً عن إدراكها. أضف إلى ذلك، يمكن تبرير هذا التمايز بطرح توجيهات متعدّدة كالتوجيه الاقتصاديّ الكافي لدفع شبهة مجانبة هذا الحكم للعدالة، وإن كانت هذه التوجيهات ناشئةً من الظنّ والاحتمال، وليس بمقدورها أن تشكّل ملاكاً للحكم ومستنداً لتوسيعه أو

---

(1) انظر: الصانعي، **فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيلة**، كتاب القصاص، ص 164 ـ 221.

تضييقه؛ ذلك أنّ الأحكام العقليّة ـ كحسن العدل وقبح الظلم ـ دائرة مدار القطع واليقين، وكلّ احتمال يُخرج الحكم العقليّ عن دائرة القطع يستلزم في حقيقة الأمر نفي الحكم نفسه.

ناهيك عن عدم إمكان الموافقة على قولهم: إنّ الأدلّة العامّة والمطلقة في باب القصاص[1] آبية عن التخصيص والتقييد؛ لأنّه قد ثبت تخصيص هذه الأدلّة وتقييدها في بعض الموارد، مثل قتل الولد على يد أبيه، وقتل الطفل الصغير أو المجنون للإنسان الكبير، وقتل الكافر مهدور الدم، حتّى إنّ القائل نفسه قبِل بالتخصيص فيها، بل وألحق بهذه الموارد قتل الأمّ لولدها أيضاً[2]. على أنّ روايات هذا الباب قويّة سنداً ودلالةً وخالية من المعارض، فالإشكالات المطروحة حولها والرامية لإضعافها مخالفة للموازين الأصوليّة والحديثيّة والرجاليّة المتعارفة غالباً، ولا نطيل البحث في شرح هذه الأمور، وعلى من أراد التوسّع الرجوع إلى الكتب المختصّة.

[28]

مشاركة المرأة في الحرب

الرؤية الفقهيّة الشهيرة في مسألة مشاركة المرأة في الجهاد فصّلت بين أقسام الجهاد، فأعفت المرأة واشترطت الذكوريّة في الجهاد الابتدائيّ الذي يبتدؤه المسلمون، وأجازت ـ بل أوجبت أحياناً ـ

---

(1) نحو الآيات القرآنيّة: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰأُولِي الْأَلْبَٰبِ﴾ (سورة البقرة: الآية 179)، ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (سورة المائدة: الآية 45).

(2) انظر: الصانعي، **فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيلة**، كتاب القصاص، ص 267، 271، 277، 282.

مشاركتها في الجهاد الدفاعيّ الذي يدهم فيه الأعداءُ المسلمين. كما إنّ هذه الرؤية أجازت للمرأة المشاركة في كلا القسمين مشاركةً لوجستيّة وغير عسكريّة، كالقيام بالدعم اللوجستي في الخطوط الخلفيّة من الجبهة، والطبابة، وتضميد الجرحى، وما شاكل[1].

يوجد أمران هامّان في هذا البحث يجدر بنا التطرّق إليهما: الأوّل، دراسة التفصيل المذكور وتقييمه، والثاني، الردّ على التساؤل القائل: هل إعفاء النساء من الجهاد إجباريّ أم طوعيّ؟

في ما يتّصل بالأمر الأوّل، الذي يبدو لنا ـ خلافاً لظاهر كلام عدد من الفقهاء الذين أوجبوا الجهاد الدفاعيّ على الرجال والنساء كفايةً ومن دون تمييز بينهما ـ أنّ المستفاد من الأدلّة، والذي أشير له في كلمات بعض الفقهاء أيضاً[2]، وجود تمايز بينهما في بعض مراتب الجهاد الدفاعيّ؛ بمعنى أنّه إذا سدّ الرجال حاجة القوّات المسلّحة لا يصل الجهاد الكفائيّ على النساء إلى مرحلة الفعليّة، بينما يغدو من الضروريّ على المرأة الحضور العسكريّ للدفاع عن بيضة الإسلام إن عجز الرجال لوحدهم عن صدّ زحف للعدوّ على بلاد المسلمين.

ويمكن الاستدلال على هذا القول الذاهب إلى التفصيل بإطلاق الروايات الدالّة على عدم وجوب الجهاد على النساء[3]؛ لأنّ أدلّة وجوب

---

(1) انظر: الحلّي، **قواعد الأحكام**، ج 1، ص 478؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 3، ص 7 ـ 8؛ حسيني طهراني، **رسالة بديعة**، ص 101 ـ 107 و 119 ـ 122.

(2) فعبّر الشهيد الثاني (رحمه الله) بالقول: «وجهاد هذا القسم [العدوّ المهاجم على بلاد المسلمين] ودفعه واجب على الحر والعبد والذكر والأنثى إن احتيج إليها» (الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج 3، ص 8).

(3) منها الرواية المعتبرة التي جاء فيها: «**إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة**» (الحرّ =

الدفاع على المرأة هي إمّا عمومات الجهاد[1] التي تخصَّص بالرجال بمقتضى هذه الروايات، وإمّا ما يصطلح عليه علماء الأصول بالدليل اللبّيّ (غير اللفظيّ)، نظير حكم العقل بوجوب الدفاع على الرجل والمرأة، وهذا النحو من الأدلّة فاقد للإطلاق وليس له القدرة على إثبات ذلك الوجوب حتّى على فرض وجود العدد الكافي من الرجال؛ لأنّ هذه الأدلّة حجّة في القدر المتيقّن من مدلولها فقط، والقدر المتيقّن هو افتراض النقص في المقاتلين الرجال. كما يمكن الاستدلال بسيرة النبيّ الأكرم (ص) ؛ لأنّ جزءاً من غزواته وحروبه كغزوتي أُحُد والخندق كانت من صنف الجهاد الدفاعيّ، ومع ذلك لم تشارك فيها المرأة كمقاتلة إلّا في بعض الموارد الاستثنائيّة.

هذا، ومن الممكن طرح ما يشبه هذا التفصيل في بعض صور الجهاد الابتدائيّ أيضاً، وذلك بالبيان التالي: إن لم يستطع الرجال تأمين القوّة العسكريّة اللازمة للحرب، وكان الوضع بحيث إنّ هزيمة الجيش الإسلاميّ تؤدّي إلى المخاطرة بأصل وجود الإسلام، أمكن حينئذٍ القول بوجوب الجهاد على النساء بعنوان الحكم الثانويّ على الأقلّ؛ إذ ليس من المعقول أن يوجب الإسلام على النساء الدفاع عن الوطن والبيت،

= العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، باب 2 من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ص 436؛ وانظر كذلك: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 11، ص 24 ـ 25). وللاطلاع على روايات أخرى في هذا المجال، راجع: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11، باب 4 و 41 من أبواب جهاد العدوّ، ص 15 و 86؛ ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 2، ص 968؛ الطبراني، **المعجم الصغير**، ج 1، ص 117؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 210؛ ج 2، ص 149.

(1) نحو الآيات 5 و 41 و 123 من سورة التوبة، والآية 9 من سورة الحجرات.

وفي المقابل لا يوجب الدفاع عن كيان الإسلام والحيلولة عن سقوط النظام الإسلاميّ، لا سيّما أنّ التفريق بين الجهاد الابتدائيّ والجهاد الدفاعيّ لم تأتِ على ذكره الآيات والروايات، وإنّما هو رأي فقهيّ.

أمّا الأمر الثاني، وهو بحث هل إعفاء النساء عن الجهاد إجباريّ أم طوعيّ؟ فهو بحاجة إلى مراجعة أدلّة هذا الحكم المشتملة على الروايات المشار إليها، والإجماع، والسيرة النبويّة، وسيرة المسلمين، والتأمّل في مدى دلالتها على المطلوب. وفي الوقت الذي لا نرتاب في وضوح دلالة هذه الأدلّة على عدم وجوب الجهاد على النساء، ليس لنا الجزم في دلالتها على عدم جواز مشاركتهنّ في الجهاد (الإعفاء الإجباريّ)، خاصّة أنّ المصادر التاريخيّة تحدّثنا عن مشاركة أسماء لامعة في العمليّات الحربيّة للمسلمين في صدر الإسلام، نحو نُسَيبة التي أبلت بلاءً حسناً في غزوة أُحُد[1].

وبالرغم من ذلك، يمكن أن تساق بعض الشواهد على منع النساء من الجهاد، منها ما ورد في الروايات[2] من أنّ عدداً من النساء في صدر الإسلام كنّ يحملن رغبةً شديدةً للمشاركة في الجهاد، ولمّا لم يستطعن الحصول على فضيلة الجهاد كالرجال، كنّ يغبطنهم على هذا التفضيل؛ والحال أنّه لو كان الجهاد جائزاً لهنّ وما رُفع عنهنّ هو صرف الوجوب، لما أمكن تبرير هذا الاغتباط، ولشاركن في الحروب بملء إرادتهنّ كأعضاء في القوّات العسكريّة؛ ليشاطرن الرجال في الثواب والأجر

(1) انظر: الواقدي، **كتاب المغازي**، ج 1، ص 268 ـ 273؛ ج 3، ص 903.

(2) انظر: السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 2، ص 149 و 153.

المعنويّ للجهاد. بالإضافة إلى أنّ التعابير الواردة في تلك الروايات حاكية عن أنّ الانطباع السائد لدى النساء أنفسهنّ أنّهنّ ممنوعات من المشاركة في الجهاد[1]. إذن، يمكن أن نخلص من ذلك إلى منع النساء من القيام بأمر الجهاد، مثلما صرّح بذلك بعض أهل الرأي[2].

ومع ذلك كلّه، يمكن القول: لا دلالة في هذه الشواهد على أيّ نحوٍ من أنحاء المنع؛ لأنّها ليست من الدليل اللفظيّ على الحكم الشرعيّ، وإنّما هي سنخ دليل عقليّ فاقد للعموم والإطلاق؛ ولذا نقف أمام احتمالين: **الأوّل**، إنّ منع النساء من المساهمة في الجهاد من باب الحرمة الذاتيّة، وعلى هذا الاحتمال لا بدّ من توجيه مشاركة بعض نساء المسلمين في الحروب في عصر النبيّ الكريم (ص) وفقاً لأصل الضرورة. **والثاني**، أن يكون نهي النساء عن الجهاد من باب الشمول بالعنوان الثانويّ؛ بمعنى أنّ الشارع لم يمنع عن جهاد المرأة بما هو هو، بل إنّ موضوع الحكم الشرعيّ هو عزّة المسلمين واقتدارهم، فكان منع الشارع عن مشاركة المرأة في الجهاد بسبب التأثير السلبيّ على هذا الموضوع فقط؛ لأنّه بالنظر إلى الضعف البدنيّ للمرأة مقارنةً بالرجل، لا سيّما في الحروب القديمة التي كانت تستند إلى القدرة البدنيّة الكبيرة للمقاتلين، خلافاً للحروب العصريّة، وكذلك كون المرأة

---

(1) نحو التعابير الواردة في بعض الروايات: **«إنّ النساء سألن الجهاد، فقلن: وددنا أنّ الله جعل لنا الغزو، فنصيب من الأجر ما يصيب الرجال»**، وكذلك: **«وقالت النساء... فإنّا لا نستطيع أن نقاتل، ولو كُتب علينا القتال لقاتلنا»** (السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 2، ص 149).

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 351؛ حسيني طهراني، **رسالة بديعة**، ص 99.

عرضةً للاغتصاب الجنسيّ، ما قد ينجم عنه استغلال قوّات الأعداء، تنطوي مشاركة المرأة في النزاعات المسلّحة على مخاطر هزيمة جيش المسلمين وإضعاف اقتدارهم. وبحسب هذا الاحتمال، يتسنّى توجيه إباحة مشاركة المرأة في الحروب لأداء أدوار غير عسكريّة أو ممارسات عسكريّة لبعض النساء المقتدرات بالقول: إنّ هذه المشاركة وهذا الحضور يأتي في إطار رفع قدرات المسلمين، فالمشاركة منسجمة تماماً مع هذا الهدف.

على أنّه ينقدح في الذهن احتمال آخر، وهو أن يكون منع النساء من المشاركة في الحروب حكماً ولائيّاً صادراً من النبيّ الأعظم (ص)؛ وبالتالي، لا بدّ من أن نعتبره تابعاً للأوضاع والمقتضيات الخاصّة. إلّا أنّ هذا الاحتمال ممّا لا ينبغي الاعتناء به؛ ذلك أنّ بيان هذا الحكم غير مقتصر على النبيّ الأكرم (ص)، بل إنّ تكرار هذه النقطة من قبل الأئمّة الأطهار(ع) يعكس أنّه ليس بالحكم المؤقّت، حتّى أنبأت بعض الروايات عن وجود عدد من النسوة في جيش الإمام المهديّ المنتظر(عج) في عصر الظهور، يقمن بأعمال غير عسكريّة، كرعاية المرضى ومداواة الجرحى[1].

وكيف كان، فإنّ وجود الاحتمالين المذكورين كافٍ في بروز الشكّ في الحكم الأوّليّ لجهاد المرأة، وفي مثل هذه الحالة، يمكن إثبات جواز جهاد النساء بأصل البراءة عند عدم استلزامه الآثار السلبيّة

---

(1) «يكرّ مع القائم (ع) ثلاث عشرة امرأة... يداوين الجرحى ويقمن على المرضى، كما كان مع رسول الله (ص)» (الطبري، دلائل الإمامة، ص 484).

الآنفة[1]، وإن كان وليّ الأمر هو من يشخّص هل مشاركة المرأة في الجهاد تنعكس إيجاباً أم سلباً على اقتدار المسلمين؟

ومن هنا، لو انتفت في المستقبل مسألة كون المرأة عرضةً للاغتصاب الجنسيّ في ساحة الحرب بحُكم انتشار الحرب الإلكترونيّة مثلاً، ولم تعد القدرة الجسديّة للعسكر ذات أهميّة تُذكر، يكون السماح للمرأة بالمشاركة في الجهاد والقتال العسكريّ مطابقاً للقواعد الشرعيّة.

[29]

واجب الزوج تجاه تكاليف علاج الزوجة

ذهب بعض الفقهاء المتقدّمين إلى أنّه لا يجب على الزوج دفع نفقة علاج الزوجة، والاستدلال الوحيد الذي ساقه لهذه الفتوى هو أنّ أدلّة وجوب نفقة الزوجة على الزوج منصرفة عن الدواء والعلاج، فلا تُثبت أكثر من المأكل والمشرب والمسكن، وقاعدة المعاشرة بالمعروف ناظرة إلى الجهات الأخلاقيّة فقط، ولا يستفاد منها الوجوب التكليفيّ ليُستنتج منها وجوب دفع مصارف علاج الزوجة؛ فلا دليل على وجوب نفقة المرض للزوجة. وعليه، لا مناص من الرجوع إلى الأصل العمليّ، وهو

(1) قد يُدّعى أنّه عند الشكّ بين الاحتمالين المذكورين فإنّ مقتضى القاعدة هو القول بالحرمة الذاتيّة؛ لثبوت قاعدة مشابهة في علم الأصول، فإذا شُكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ فإنّ إطلاق الهيئة يقتضي كونه نفسيّاً (انظر: الخراساني، **كفاية الأصول**، ص 108). ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ جريان هذه القاعدة يتوقّف على وجود دليل لفظيّ يتسنّى الحديث عن إطلاقه، والحال أنّ دليل منع المرأة عن الجهاد دليل غير لفظيّ؛ وعليه يكون المنع حجّةً في القدر المتيقّن فقط (كون قتال النساء باعثاً على هدم اقتدار المسلمين).

في المقام أصل البراءة الذي يثبت عدم وجوب تلك النفقات على الزوج[1].

وفي مقام ردّ هذا الاستدلال، وكما صرّح بعض الفقهاء، لنا ـ مضافاً إلى التمسّك بإطلاق بعض الروايات التي يمكن أن يستفاد منها شمول النفقة بالنسبة إلى جميع احتياجات المرأة المتعارفة ـ الاستناد إلى عدد من الروايات الخاصّة التي نهت الرجل عن دفع الزكاة إلى عدّة أصناف منها الزوجة، وعُلّل النهي في إحداها بأنّهم عيال الرجل وممّا تجب نفقتهم عليه[2]. ومن الجليّ أنّه إن لم يجب على الزوج تسديد نفقات علاج زوجته، فللزوجة ـ طبقاً للقاعدة ـ الاستفادة من الزكاة لدفع تلك التكاليف؛ بينما نهت هذه الروايات عن دفع الزكاة إلى الزوجة بصورة مطلقة، ولم تفرّق بين صرف الزكاة على تكاليف العلاج وتكاليف المأكل والملبس، فهذا يثبت بكلّ وضوح أن تأمين جميع نفقات معيشة الزوجة وتكاليف علاجها ضمن الحدّ المتعارف إنّما يقع على عاتق الزوج[3].

نعم، من الممكن أن يعمد المعارضون إلى تعميم النفقة إلى تفسير الرواية المشتملة على التعليل بأنّ الزوجة واجبة النفقة كالتالي: لمّا كان الزوج مكلّفاً بدفع نفقة الزوجة المختصّة بحسب الفرض بالمأكل والملبس والمسكن، فليس له دفع الزكاة لها لغرض تأمين مصارف تلك الأمور الثلاثة؛ وعليه، فمفهوم العلّة في هذه الرواية أنّه يتسنّى للزوج دفع

---

(1) انظر: الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 12، ص 302.

(2) نصّ الرواية: «**خمسة لا يُعطَون من الزكاة شيئاً: الأب والأمّ والولد والمملوك والمرأة؛ وذلك أنّهم عياله، لازمون له**» (الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 6، باب 13 من أبواب المستحقّين للزكاة، ص 165).

(3) انظر: الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ص 304.

الزكاة إلى زوجته لسدّ احتياجاتها من النفقات في الموارد غير الواجبة عليه (في المصارف الأخرى عدا الأمور الثلاثة المذكورة)[1]. إلّا أنّ هذا المعنى المذكور للتعليل لا يتّجه إلّا عند توافر دليل واضح على اختصاص النفقة الواجبة بالأمور الثلاثة المذكورة آنفاً؛ ليُقدّم ظهور ذلك الدليل على ظهور التعليل في هذه الرواية، والحال أنّه لم يتمّ الاستناد إلى دليل خاصّ في هذا الصدد، وقول بعض الفقهاء بالاختصاص يأتي من باب فقدان الدليل فحسب؛ وبهذا، يبقى التعليل ظاهراً في المعنى الأوّل، أي منع دفع الزكاة مطلقاً.

علاوةً على ذلك، يبتني هذا التفسير للرواية على قبول قاعدة «العلّة تعمّم وتخصّص»، بينما أكّد بعض المحقّقين على صحّة كون العلّة معمّمة فقط، فلا يمكن القبول بكونها مخصّصة عند فقد القرائن الخاصّة؛ إذ إنّ ذكر العلّة موجب لسلب إطلاق الرواية فقط، وفي النتيجة، يمكن الاعتماد على إطلاق سائر الروايات الأخرى التي لم تُذكر فيها العلّة[2].

(1) بديهيّ أنّ الزكاة لا تجب على الزوج دوماً، بل إنّها مشروطة بعدد من الشروط، وحتّى على فرض تحقّق جميع تلك الشروط لا يجب عليه دفعها إلى الزوجة؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن جعل الزكاة بديلة عن النفقة.

(2) انظر: شبيري زنجاني، **تقريرات درس النكاح**، ج 1، الدرس 21، ص 4 ـ 5.

المصادر والمراجع

المصادر العربية والفارسية

1 ـ آبوت باميلا و والاس كلَير، **جامعه شناس زنان** (علم اجتماع المرأة)، ترجمه إلى الفارسية: منيجة نجم عراقي، طهران: دار نشر ن، 1381ش/ 2002م.

2 ـ الآشتياني، محمّد حسن، **كتاب القضاء**، قم: دار الهجرة، 1404هـ.

3 ـ الآمدي، عبد الواحد بن محمّد، **معجم ألفاظ غرر الحكم ودرر الكلم**، إعداد: مصطفى درايتي، قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، 1413هـ.

4 ـ آيت الله، زهراء، **زن، دين، سياست** (المرأة والدين والسياسة)، طهران: سفير صبح، 1380ش/ 2001م.

5 ـ ابن الجوزي، عبد الرحمن، **زاد المسير في علم التفسير** (8 مجلّدات)، بيروت: دار الفكر، 1407هـ.

6 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون** (8 مجلّدات)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بلا تاريخ].

7 ـ ابن كثير، إسماعيل، **البداية والنهاية** (14 مجلّداً)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ.

8 ـ ابن منظور، **لسان العرب** (15 مجلّداً)، قم: نشر أدب الحوزة، 1405هـ.

9 ـ أبو فارس، محمّد عبد القادر، **حقوق المرأة المدنية والسياسيّة في الإسلام**، الأردن: دار الفرقان، 1999م.

10 ـ الإحسائي، ابن أبي جمهور، **عوالي اللئالئ العزيزيّة** (4 مجلّدات)، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، قم: مطبعة سيّد الشهداء، 1403هـ.

11 ـ أرسطا، محمّد جواد، «**زن ومشاركت ساس**» (المرأة والمشاركة السياسيّة)، مجلّة: العلوم السياسيّة، السنة الأولى، العدد 1، صيف 1377ش/ 1998م.

12 ـ الأصفهاني، محمّد حسين، **الاجتهاد والتقليد**، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1409هـ.

13 ـ افرفار، **صورة المرأة في الكتابات العربيّة المعاصرة**، بولتن: مرجع في الحركة النسويّة، طهران: دار نشر الهدى الدوليّ، 1378ش/ 1999م.

14 ـ الأفندي الأصفهاني، عبد الله، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، قم: خيام، 1401هـ.

15 ـ الإمام جعفر الصادق (ع)، **مصباح الشريعة**، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1400هـ.

16 ـ الإمام الحسن العسكريّ (ع)، **تفسير الإمام العسكري**، قم: مدرسة الإمام المهدي (ع)، 1409هـ.

17 ـ الإمام الخميني، **كتاب البيع** (5 مجلّدات)، قم: مؤسّسة إسماعيليان للنشر، [بلا تاريخ].

18 ـ ـــــــ، **تحرير الوسيلة** (مجلّدان)، قم: مؤسّسة دار العلم للنشر، 1380ش/ 2001م.

19 ـ ـــــــ، **جاگاه زن در اندشه امام خمني** (المرأة في فكر الإمام الخميني)، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1375ش/ 1996م.

20 ـ الأنصاري، مرتضى بن محمد، **كتاب النكاح**، قم: مؤسّسة الهادي، 1415هـ.

21 ـ الأنصاري القرطبي، محمّد بن أحمد، **تفسير القرطبي** (20 مجلّداً)، بيروت: مؤسّسة التاريخ العربي، 1405هـ.

22 ـ بانكي بور فرد، «**تحليلى بر روابط دختران وپسران دانشجو**» (تحليل العلاقة بين الطلاب الجامعيّين والطالبات الجامعيّات)، مجموعة مقالات مؤتمر دراسة مشكلات المرأة، ج 2، قم: مكتب الدراسات النسويّة، 1380ش/ 2001م.

23 ـ البحراني، يوسف، **الحدائق الناضرة** (25 مجلّداً)، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، 1409هـ.

24 ـ البروجردي، محمّد تقي، **رسالة نخبة الأفكار في حرمان الزوجة من الأراضي والعقار**، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، [بلا تاريخ].

25 ـ بستان، حسين، **اسلام و جامعه شناس خانواده** (الإسلام وعلم اجتماع الأسرة)، قم: مؤسّسة الحوزة والجامعة للبحوث، 1383ش/ 2004م.

26 ـ ـــــــــ، «**امكان اسلامشدن علوم اسلام**» (إمكان أسلمة العلوم الإسلاميّة)، مجموعة مقالات في مؤتمر: الجامعة والمجتمع والثقافة الإسلاميّة، طهران: وزارة العلوم والبحوث والتقنيّة، 1379ش/ 2000م.

27 ـ ـــــــــ، «**كاركردهاخانواده از منظر اسلام و فمنسم**» (وظائف الأسرة في الإسلام والنظريّة النسويّة)، مجلّة: حوزه ودانشگاه (الحوزة والجامعة)، العدد 35، صيف 1382ش/ 2003م.

28 ـ بلتاجي، محمّد، **مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنّة الصحيحة**، مصر: دار السلام، 1420هـ.

29 ـ بهجت، محمّد تقي، **توضيح المسائل**، قم: دار نشر شفق، 1378ش/ 1999م.

30 ـ بني هاشمي خميني، محمّد حسن (معدّ الكتاب)، **توضيح المسائل لمراجع التقليد**، قم: دار النشر الإسلاميّ، 1378ش/ 1999م.

31 ـ البوطي، محمّد سعيد رمضان، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الربّاني**، دمشق: دار الفكر، 1996م.

32 ـ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى** (10 مجلّدات)، بيروت: دار الفكر، [بلا تاريخ].

33 ـ الترمذي، محمّد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي** (5 مجلّدات)، بيروت: دار الفكر، 1403هـ.

34 ـ جعفري، حسين، «**ديه زن مسلمان**» (دية المرأة المسلمة)، ناصر قربانيان وزملاؤه، بازپژوه حقوق زن (بحث في حقوق المرأة) (مجلّدان)، طهران: روز نو، 1384ش/ 2005م.

35 ـ جعفري، محمّد تقي، **ترجمة وتفسير نهج البلاغة** (27 مجلّداً)، طهران: مكتب الثقافة الإسلاميّة للنشر، 1379ش/ 2000م.

36 ـ جوادي آملي، عبد الله، **زن در آينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، طهران: مركز رجاء للنشر الثقافي، 1371ش/ 1992م.

37 ـ ــــــــ، **شريعت در آينه معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، قم: دار إسراء للنشر، 1377ش/ 1998م.

38 ـ الجوير، إبراهيم بن مبارك، **عمل المرأة في المنزل وخارجه**، الرياض: مكتبة العبيكان، 1995م.

39 ـ الحائري، كاظم بن علي، **القضاء في الفقه الإسلاميّ**، قم: مجمع الفكر الإسلاميّ، 1415هـ.

40 ـ الحائري، محمّد مهدي، **شجرة طوبى** (مجلّدان)، النجف الأشرف: المكتبة الحيدريّة، 1385هـ.

41 ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، (20 مجلّداً)، طهران: المكتبة الإسلاميّة، [بلا تاريخ].

42 ـ الحرّاني، الحسن بن عليّ بن شعبة، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1363ش/ 1984م.

43 ـ الحسيني الروحاني، محمّد تقي، **منتقى الأصول**، تقرير: عبد الصاحب الحكيم، قم: [بلا ناشر]، 1414هـ.

44 ـ حسيني طهراني، محمّد حسين، **رساله بديعه** (رسالة بديعة)، مشهد: دار نشر العلاّمة الطباطبائي، 1418هـ.

45 ـ الحكيم، محسن بن مهدي، **مستمسك العروة الوثقى** (14 مجلّداً)، قم: مؤسّسة دار التفسير، 1416هـ.

46 ـ ــــــــ، **منهاج الصالحين** (مجلّدان)، تعليق: محمّد باقر الصدر، بيروت: دار التعارف، 1410هـ.

47 ـ الحكيم، محمّد سعيد، **حواريّات فقهيّة**، قم: مؤسّسة المنار، 1416هـ.

48 ـ حكيم باشي، حسن، **«آيه نشوز وضرب زن از نگاهدگر»** (آية نشوز المرأة وضربها من زاوية أخرى)، مجلّة: پژوهش هاقرآن (بحوث قرآنية)، السنة السابعة، العددان 27 ـ 28، خريف وشتاء 1380ش/ 2001م.

49 ـ الحلبي، عليّ بن الحسن، **إشارة السبق إلى معرفة الحقّ**، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1414هـ.

50 ـ الحلّيّ، الحسن بن سليمان، **مختصر بصائر الدرجات**، النجف: المطبعة الحيدريّة، 1370هـ.

51 ـ الحلّيّ (العلاّمة)، الحسن بن يوسف، **تذكرة الفقهاء** (مجلّدان)، طهران: المكتبة الرضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، 1388هـ.

52 ـ ـــــــ، **قواعد الأحكام** (3 مجلّدات)، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1413هـ.

53 ـ ـــــــ، **مختلف الشيعة** (9 مجلّدات)، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1415هـ.

54 ـ الحلّيّ، يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، قم: مؤسّسة سيّد الشهداء، 1405هـ.

55 ـ الحِميري، عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية** (4 مجلّدات)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985م.

56 ـ الخراساني، محمّد كاظم، **كفاية الأصول**، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1412هـ.

57 ـ خمسة، أكرم، **«رشد كمّ دانشجويان دختر وآينده آموزش عال»** (التطوّر الكمّي للطالبات الجامعيّات ومستقبل التعليم العالي) مجلّة: زن، دانشگاه، فردا بهتر (المرأة والجامعة والغد الأفضل)، طهران: مكتب الداراسات والتخطيط الثقافي والاجتماعي، 1379ش/ 2000م.

58 ـ الخوانساري، أحمد بن يوسف، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع** (7 مجلّدات)، طهران: مكتبة الصدوق، 1405هـ.

59 ـ الخوئي، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى: الاجتهاد والتقليد**، تقرير: عليّ التبريزي الغروي، قم: دار الهادي للمطبوعات، 1410هـ.

60 ـ ــــــــ، **صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات**، قم: دار الاعتصام، 1417هـ.

61 ـ ــــــــ، **مباني العروة الوثقى: كتاب النكاح** (مجلّدان)، تقرير: محمّد تقي الخوئي، قم: دار الهادي للمطبوعات، 1407هـ.

62 ـ ــــــــ، **مباني تكملة المنهاج** (مجلّدان)، النجف الأشرف: مطبعة الآداب، [بلا تاريخ].

63 ـ ــــــــ، **محاضرات في أصول الفقه** (5 مجلّدات)، تقرير: محمّد إسحاق الفيّاض، قم: دار الهادي للمطبوعات، 1410هـ.

64 ـ ــــــــ، **مستند العروة الوثقى: كتاب الصوم** (مجلّدان)، تقرير: مرتضى البروجردي، قم: دار لطفي للنشر، 1364ش/ 1985م.

65 ـ ــــــــ، **مصباح الفقاهة** (7 مجلّدات)، تقرير: محمّد عليّ التوحيدي، بيروت: دار الهادي، 1412هـ.

66 ـ ــــــــ، **معتمد العروة الوثقى: كتاب الحجّ** (5 مجلّدات)، تقرير: رضا الخلخالي، قم: دار لطفي للنشر، 1407هـ.

67 ـ ــــــــ، **معجم رجال الحديث** (23 مجلّداً)، بيروت: دار الزهراء، 1409هـ.

68 ـ ــــــــ، **منهاج الصالحين** (مجلّدان)، قم: مدينة العلم، 1410هـ.

69 ـ داغ محمّد و رشيد اويمن، حفظ الرحمن، **تاريخ تعليم وتربيت در اسلام** (تاريخ التربية والتعليم في الإسلام)، إعداد: علي أصغر كوشافر، تبريز: دار النشر في جامعة تبريز، 1369ش/ 1990م.

70 ـ الدولابي، محمّد بن أحمد، **الذرية الطاهرة النبوية**، الكويت: الدار السلفيّة، 1407هـ.

71 ـ الذهبي، محمّد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء** (23 مجلّداً)، بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1413هـ.

72 ـ رابرتسون، يان، **در آمدبر جامعه** (مدخل إلى المجتمع)، ترجمه إلى الفارسيّة:

حسين بهروان، مشهد: مؤسّسة الطباعة والنشر في الروضة الرضويّة المقدّسة، 1374ش/ 1995م.

73 ـ الراوندي، سعيد بن هبة الله، **قصص الأنبياء**، قم: مؤسّسة الهادي، 1418هـ.

74 ـ الراوندي، قطب الدين، **فقه القرآن** (مجلّدان)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1405هـ.

75 ـ رستمي، إلهة، **جنسيت، اشتغال واسلام گرائ** (الجنس والعمل والنزعة الإسلاميّة)، طهران: المجتمع الإيراني، 1379ش/ 2000م.

76 ـ رشيد رضا، محمّد، **تفسير المنار**، بيروت: دار الفكر، [بلا تاريخ].

77 ـ الرضيّ، محمّد بن الحسين، **نهج البلاغة** (4 مجلّدات)، بيروت: دار المعرفة، [بلا تاريخ].

78 ـ رمضاني، أحمد، «**قتل فرزند توسط پدر ا مادر**» (قتل الوالد أو الوالدة للولد)، ناصر قربان نيا وزملاؤه، بازپژوهحقوق زن (بحث في حقوق المرأة) (مجلّدان)، طهران: روز نو، 1384ش/ 2005م.

79 ـ الزبيدي، محمّد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس** (10 مجلّدات)، بيروت: مكتبة الحياة، [بلا تاريخ].

80 ـ الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلاميّ وأدلّته** (9 مجلّدات)، دمشق: دار الفكر، 1409هـ.

81 ـ الزيعلي، جمال الدين، **نصب الراية لأحاديث الهداية** (6 مجلّدات)، القاهرة: دار الحديث، 1415هـ.

82 ـ ساروخاني، **دائرة المعارف علوم اجتماع** (موسوعة العلوم الاجتماعيّة)، طهران: مؤسّسة كيهان للنشر، 1370ش/ 1991م.

83 ـ السبحاني، جعفر، **نظام النكاح في الشريعة الإسلاميّة الغرّاء** (مجلّدان)، قم: مؤسّسة الإمام الصادق (ع)، 1417هـ.

84 ـ السبزواري، محمّد باقر، **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، مؤسّسة آل البيت، [بلا محلّ نشر وتاريخ].

85 ـ ــــــــ، **كفاية الأحكام**، أصفهان: مدرسة صدر مهدوي، [بلا تاريخ].

86 ـ سجادي، إبراهيم، «**قرآن و مشارگت اجتماعی زنان**» (القرآن والمشاركة الاجتماعيّة للمرأة)، مجلّة : **پژوهش هاقرآن**(بحوث قرآنية)، السنة السابعة، العددان 27 و 28، خريف وشتاء 1380ش/ 2001م.

87 ـ ــــــــ، «**قواميت مردان بر زنان در خانواده**» (قوامة الرجال على النساء في الأسرة)، مجلّة : پژوهش هاقرآن(بحوث قرآنية)، السنة السابعة، العددان 25 ـ 26، ربيع وصيف 1380ش/ 2001م.

88 ـ السجستاني، سلمان بن الأشعث، **سنن أبي داود** (مجلّدان)، بيروت: دار الفكر، 1410هـ.

89 ـ سفيري، خديجة، **جامعه شناسی اشتغال زنان** (علم اجتماع اشتغال المرأة)، طهران: دار نشر تبيان، 1377ش/ 1998م.

90 ـ السيستاني، عليّ، **الفتاوى الميسّرة**، مكتب آية الله العظمى السيستاني، 1417هـ.

91 ـ ــــــــ، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، بيروت: دار المؤرّخ العربي، 1414هـ.

92 ـ ــــــــ، **منهاج الصالحين** (3 مجلّدات)، قم: مكتب آية الله العظمى السيستاني، 1416هـ.

93 ـ السيوطي، عبد الرحمن، **الدرّ المنثور**، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404هـ.

94 ـ شبيري زنجاني، موسى، **تقريرات درس النكاح**، قم: مؤسّسة تبيان، [بلا تاريخ].

95 ـ شيرمان و وود، **ديدگاه ها نوين جامعه شناس** (النظريات الحديثة في علم الاجتماع)، ترجمه إلى الفارسيّة: مصطفى ازكيا، طهران: دار كيهان للنشر، 1366ش/ 1987م.

96 ـ شمس الدين، محمّد مهدي، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، بيروت: المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، 1995م.

97 ـ الشوكاني، محمّد بن عليّ، **فتح القدير** (5 مجلّدات)، عالم الكتب، [بلا محلّ نشر وتاريخ].

98 ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** (10 مجلّدات)، قم: دار نشر داوري، 1410هـ.

99 ـ ـــــــ، **مسالك الأفهام** (15 مجلّداً)، قم: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، 1416هـ.

100 ـ الصانعي، يوسف، **فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيلة: كتاب القصاص**، طهران: مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1382ش/ 2003م.

101 ـ الصدر، محمّد باقر، **بحوث في علم الأصول** (7 مجلّدات)، تقرير: محمود الهاشمي، قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر، 1405هـ.

102 ـ الصدر، محمّد، **ما وراء الفقه** (10 مجلّدات)، بيروت: دار الأضواء، 1418هـ.

103 ـ الصدر، السيّد موسى، «**تنبيه بدن زن**» (العقاب البدني للمرأة)، مجلّة: پژوهش هاقرآن (بحوث قرآنية)، السنة السابعة، العددان 27 ـ 28، خريف وشتاء 1380ش/ 2001م.

104 ـ الصدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه، **علل الشرائع** (مجلّدان)، النجف: المكتبة الحيدريّة، 1386هـ.

105 ـ ـــــــ، **من لا يحضره الفقيه** (4 مجلّدات)، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، 1404هـ.

106 ـ صفار، محمّد جواد، «**وضع حقوق زن در انحلال نكاح از طريق طلاق و فسخ**» (الوضع الحقوقي للمرأة عند انحلال النكاح عن طريق الطلاق والفسخ)، ناصر قربان نيا وزملاؤه، بازپژوهش حقوق زن (بحث في حقوق المرأة) (مجلّدان)، طهران: روز نو، 1384ش/ 2005م.

107 ـ الطباطبائي، محمّد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، [بلا تاريخ].

108 ـ الطباطبائي اليزدي، محمّد كاظم، **العروة الوثقى** (5 مجلّدات)، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1420هـ.

109 ـ ـــــــ، **تكملة العروة الوثقى** (4 مجلّدات)، طهران: مطبعة الحيدري، 1378هـ.

110 ـ الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير** (مجلّدان)، بيروت: دار الكتب العلميّة، [بلا تاريخ].

111 ـ ــــــــ، **المعجم الكبير** (25 مجلّداً)، القاهرة: مكتبة ابن تيميّة، [بلا تاريخ].

112 ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (10 مجلّدات)، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1415هـ.

113 ـ الطبري، محمّد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (30 مجلّداً)، بيروت: دار الفكر، 1415هـ.

114 ـ ــــــــ، **دلائل الإمامة**، قم: مؤسّسة البعثة، 1413هـ.

115 ـ الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين** (4 مجلّدات)، طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1408هـ.

116 ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن** (10 مجلّدات)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1409هـ.

117 ـ ــــــــ، **الخلاف** (6 مجلّدات)، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1417هـ.

118 ـ ــــــــ، **عدّة الأصول** (مجلّدان)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري، قم: ستارة، 1417هـ.

119 ـ ــــــــ، **الغيبة**، قم: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، 1411هـ.

120 ـ ــــــــ، **المبسوط في فقه الإمامية** (8 مجلّدات)، طهران: المكتبة المرتضويّة، 1387هـ.

121 ـ ــــــــ، **النهاية**، بيروت: دار الأندلس، [بلا تاريخ].

122 ـ العاملي، محمّد، **نهاية المرام**، تحقيق: مجتبى العراقي و علي بناه الاشتهاردي و حسين اليزدي، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1413هـ.

123 ـ العاملي، محمّد بن مكّي، **الدروس الشرعيّة في فقه الإمامية** (3 مجلّدات)، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1414هـ.

124 ـ العظيم آبادي، محمّد شمس الحقّ، **عون المعبود: شرح سنن أبي داود** (14 مجلّداً)، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1415هـ.

125 ـ الفاضل اللنكراني، محمّد، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: الاجتهاد والتقليد**، قم: مطبعة مهر، 1399هـ.

126 ـ الفخر الرازي، **التفسير الكبير** (32 مجلّداً)، [بلا محلّ نشر]، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1413هـ.

127 ـ فريدمن، جين، **فمينيسم** (النسويّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: فيروزه مهاجر، طهران: دار نشر آشيان، 1381ش/ 2002م.

128 ـ فضل الله، محمّد حسين، **دنيا المرأة**، بيروت: دار الملاك: 1418هـ.

129 ـ فهيم كرماني، مرتضى، **زن وپام اور** (المرأة والنبوّة)، طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1371ش/ 1992م.

130 ـ الفيض الكاشاني، المولى محسن، **تفسير الصافي** (5 مجلّدات)، طهران: مكتبة الصدر، 1416هـ.

131 ـ القبّانجي، أحمد، **المرأة: المفاهيم والحقوق**، قم: منشور سيدي، 2004م.

132 ـ قرباني، زين العابدين وآخرون، **زن وانتخابات** (المرأة والانتخابات)، قم: [بلا تاريخ].

133 ـ القزويني، محمّد بن يزيد، **سنن ابن ماجة** (مجلّدان)، بيروت: دار الفكر، [بلا تاريخ].

134 ـ القطيفي، فرج آل عمران، «**وفاة السيدة زينب**»، ضمن مجموعة وفيات الأئمّة، بيروت: دار البلاغة، 1412هـ.

135 ـ القمّي، أبو القاسم، **جامع الشتات** (4 مجلّدات)، ترجمة وتحقيق: عيسى ولائي، طهران: كلية الحقوق والعلوم السياسيّة في جامعة طهران، 1380ش/ 2001م.

136 ـ ـــــــــ، **غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام**، [بلا محلّ نشر وتاريخ].

137 ـ القمّي، تقي، **مباني منهاج الصالحين** (10 مجلّدات)، بيروت: دار السرور، 1418هـ.

138 ـ القمّي، عليّ بن إبراهيم، **تفسير القمّي** (مجلّدان)، قم: مؤسّسة دار الكتاب، 1404هـ.

139 ـ كار، مهرانجيز، **زنان در بازار كار ايران (المرأة في سوق العمل الإيرانيّ)**، طهران: روشنگران، 1373ش/ 1994م.

140 ـ الكركي، عليّ بن الحسين، **جامع المقاصد في شرح القواعد** (13 مجلّداً)، قم: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1408هـ.

141 ـ كلاين برغ، اتو، **روان شناساجتماع** (علم النفس الاجتماعي) (مجلّدان)، ترجمه إلى الفارسيّة: عليّ محمّد كاردان، طهران: دار نشر انديشه، 1368ش/ 1989م.

142 ـ الكليني، محمّد بن يعقوب، **الكافي** (8 مجلّدات)، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1388هـ.

143 ـ الكوفي، عبد الله بن أبي شيبة، **المصنّف** (8 مجلّدات)، بيروت: دار الفكر، 1409هـ.

144 ـ الكوفي، محمّد بن سليمان، **مناقب الإمام أمير المؤمنين** (ع) **(مجلّدان)**، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، 1412هـ.

145 ـ كيهاني، زرين تاج، «**مجموعه گفتگوهاهم اندشبررسمسائل ومشكلات زنان**» (حوارات على هامش مؤتمر دراسة القضايا والمشاكل النسويّة)، قم: مكتب الدراسات النسويّة، 1380ش/ 2001م.

146 ـ غرت، استيفاني، **جامعه شناس جنسيت** (علم اجتماع الجنس)، ترجمه إلى الفارسيّة: كتايون بقائي، طهران: دار نشر دگر، 1380ش/ 2001م.

147 ـ غري، جون، **مردان مريخ، زنان ونوس** (رجال من المرّيخ ونساء من الزُّهرة)، ترجمه إلى الفارسيّة: مهدي قراتشه داغي، طهران: دار نشر بيكان، 1376ش/ 1997م.

148 ـ الكلبايكاني، محمّد رضا، **إرشاد السائل**، بيروت: دار الصفوة، 1413هـ.

149 ـ ــــــــ، **كتاب القضاء** (مجلّدان)، قم: دار القرآن الكريم، [بلا تاريخ].

150 ـ ــــــــ، **هداية العباد** (مجلّدان)، قم: دار القرآن الكريم، 1413هـ.

151 ـ غنجي، حمزة، **روان شناستفاوت هافرد** (سيكولوجيا الفوارق الفرديّة)، طهران: دار نشر بعثت، 1370ش/ 1991م.

152 ـ غيدنز، أنطونيو، **جامعه شناس** (علم الاجتماع)، ترجمه إلى الفارسيّة: منوتشهر صبوري، طهران: دار نشر ني، 1378ش/ 1999م.

153 ـ الماوردي، عليّ بن محمّد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة**، بيروت: المكتب الإسلاميّ، 1416هـ.

154 ـ المجلسي، محمّد باقر، **بحار الأنوار** (110 مجلّدات)، بيروت: مؤسّسة الوفاء، 1403هـ.

155 ـ ـــــــــ، **مرآة العقول**، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1367ش/ 1988م.

156 ـ محمّدي الريشهري، محمّد، **ميزان الحكمة** (10 مجلّدات)، طهران وقم: مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1363ش/ 1984م.

157 ـ مرتضوي، ضياء، «**محقق اردبيلو قضاوت زن**» (المحقّق الأردبيلي وقضاء المرأة) مقالات لمؤتمر المحقّق الأردبيلي، قم: مؤتمر المقدّس الأردبيلي، 1375ش/ 1996م.

158 ـ المرتضى، عليّ بن الحسين، «**الانتصار**» ضمن سلسلة الينابيع الفقهيّة (40 مجلّداً)، تحقيق: علي أصغر مرواريد، بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، 1410هـ.

159 ـ مشير زادة، حميرا، **مقدمه اى بر مطالعات زنان** (مدخل إلى الدراسات النسويّة)، وزارة العلوم والبحوث والتقنيّة، طهران: مكتب التخطيط الاجتماعي والدراسات الثقافيّة، 1383ش/ 2004م.

160 ـ **مطهري**، مرتضى، «**زن و سياست**» (المرأة والسياسة)، مجلّة: پام زن (رسالة المرأة)، السنة الأولى، العدد 6، 1371ش/ 1992م.

161 ـ ـــــــــ، **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، طهران وقم: صدرا، 1371ش/ 1992م.

162 ـ ـــــــــ، **يادداشت هاى استاد مطهرى** (مذكّرات الأستاذ مطهري) (ج 5)، طهران وقم: صدرا، 1382ش/ 2003م.

163 ـ المظفّر، محمّد رضا، **أصول الفقه** (مجلّدان)، قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ في الحوزة العلميّة في قم، 1370ش/ 1991م.

164 ـ معرفت، محمّد هادي، «**بلوغ دختران**» (بلوغ الفتيات)، السنة الثالثة، كتاب النقد، العدد 12، شتاء 1379ش/ 2000م.

165 ـ ـــــــ، «**شايستگزنان براقضاوت ومناصب رسم**» (أهليّة المرأة للقضاء والمناصب الرسميّة)، مجلّة: الحكومة الإسلاميّة، السنة الثانية، العدد 2، صيف 1376ش/ 1997م.

166 ـ مغنية، محمّد جواد، **التفسير الكاشف** (7 مجلّدات)، بيروت: دار العلم للملايين، 1981م.

167 ـ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، **المسائل الصاغانية**، تحقيق: محمّد القاضي، [بلا محلّ نشر]، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، 1413هـ.

168 ـ ـــــــ، **المقنعة**، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1410هـ.

169 ـ ـــــــ، **أوائل المقالات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني، بيروت: دار المفيد، 1414هـ.

170 ـ المقدّس الأردبيلي، المولى أحمد، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، طهران: المكتبة المرتضويّة، [بلا تاريخ].

171 ـ ـــــــ، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان** (14 مجلّداً)، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1414هـ.

172 ـ المناوي، محمّد عبد الرؤوف، **فيض القدير: شرح الجامع الصغير** (6 مجلّدات)، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1415هـ.

173 ـ المنتظري، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، قم: المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، 1408هـ.

174 ـ منصور نجاد، محمّد، **مسئله زن، اسلام وفمنيسم** (قضية المرأة والإسلام والنسويّة)، طهران: ورقة الزيتون، 1381ش/ 2002م.

175 ـ الموسوي الأردبيلي، عبد الكريم، **فقه القضاء**، قم: مكتبة أمير المؤمنين (ع)، 1408هـ.

176 ـ موسوي جرجاني، «**پژوهشدر قضاوت زن**» (دراسة في قضاء المرأة)، مجلّة: فقه أهل البيت(ع)، السنة الثامنة، العدد 30، صيف 1381ش/ 2002م.

177 ـ مهريزي، مهدي، **شخصيت و حقوق زن در اسلام** (شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام)، طهران: دار النشر العلميّة والثقافيّة، 1382ش/ 2003م.

178 ـ ميشيل، أندريه، **پگار با تبعض جنس** (محاربة التمييز الجنسيّ)، ترجمه إلى الفارسيّة: محمّد جعفر بوينده، طهران: دار نشر نگاه، 1376ش/ 1997م.

179 ـ ــــــــ، **جامعه شناس خانواده وازدواج** (سوسولوجا الأسرة والزواج)، ترجمه إلى الفارسية: فرنغيس اردلان، طهران: كلية العلوم الاجتماعيّة والتعاون، 1354ش/ 1975م.

180 ـ البخاري، محمّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري** (8 مجلّدات)، بيروت: دار الفكر، 1401هـ.

181 ـ النجفي، محمّد حسن، **جواهر الكلام** (43 مجلّداً)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، [بلا تاريخ].

182 ـ النراقي، المولى أحمد، **عوائد الأيام**، قم: مكتبة بصيرتي، 1408هـ.

183 ـ ــــــــ، **مستند الشيعة** (19 مجلّداً)، قم: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1419هـ.

184 ـ النسائي، أحمد بن شعيب، **سنن النسائي** (8 مجلّدات)، بيروت: دار الفكر، 1348هـ.

185 ـ النعماني، محمّد بن إبراهيم، **الغيبة**، طهران: مكتبة الصدوق، [بلا تاريخ].

186 ـ النوري، الميرزا حسين، **مستدرك الوسائل**، بيروت: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1408هـ.

187 ـ النيسابوري، مسلم بن الحجّاج، **صحيح مسلم** (8 مجلّدات)، بيروت: دار الفكر، [بلا تاريخ].

188 ـ وايت راب و هاينز فيونا، **جرم وجرم شناس** (الجريمة وعلم الإجرام)، ترجمه إلى الفارسيّة: عليّ سليمي وزملاؤه، قم: مؤسّسة الحوزة والجامعة للبحوث، 1383ش/ 2004م.

189 ـ الهلالي، سليم بن قيس، **كتاب سليم بن قيس**، تحقيق: محمّد باقر أنصاري، [بلا محلّ نشر وتاريخ].

190 ـ هلر، آغنس، «زنان، جامعه مدن ودولت» (المرأة والمجتمع المدنيّ والحكومة)، مقال في كتاب: جنس دوم (الجنس الآخر)، ج 3، إعداد: نوشين أحمدي خراساني، طهران: دار نشر توسعه، 1378ش/ 1999م.

191 ـ الهمداني، آقا رضا، **مصباح الفقيه** (3 مجلّدات)، مكتبة الصدر، [بلا محلّ نشر وتاريخ].

192 ـ الهندي، عليّ بن حسام الدين، **كنز العمّال** (18 مجلّداً)، بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1409هـ.

193 ـ الهيثمي، عليّ بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (10 مجلّدات)، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1408هـ.

194 ـ الواقدي، محمّد بن عمر، **كتاب المغازي** (3 مجلّدات)، تحقيق: مارسدن جونس، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1409هـ.

195 ـ اليحصبي، القاضي عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (مجلّدان)، بيروت: دار الفكر، 1409هـ.

المصادر الإنجليزيّة

196- Arnot, M. L. and Jakson, L., "Health", B. Madoc - Jones and J. Coates (eds.), *An Introduction to Women's Studies*, Blackwell, Oxford, 1994.

197- Baron, R. A. and Byrne, D., *Social Psychology*, Allyn and Bacon, Boston, 1997.

198- Berk, Laura E., *Child Development*, Allyn and Bacon, Boston and London, 1994.

199- Bilton, Tonty, et al., *Introductory Sociology*, MacMillan Press LTD, London and Basingstoke, 1981.

200- Burr, Vivien, *Gender and Social Psychology*, Routledge, London and New York, 1998.

201- Calhoun, C. Light, D.; and Keller, S., *Sociology*, McGraw - Hill, Inc. New York, 1994.

202- Clack, Beverley and Whitcomb, Jo - Anne, "Women's Spirituality", B. Madoc - Jones and J. Coates (eds.), *An Introduction to Woman's Studies*, Blackwell, Oxford, 1994.

203- Cockerham, W. C., *Medical Sociology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs and New Jersey, 1989.

204- Curry, T.; Jiobu, R.; and Schwirian, K., *Sociology for The Twenty - First Century*, Prentice Hall, Upper SaddleRiver and New Jersey, 1997.

205- De Beauvoir, Simone, *The Second Sex*, Vintage Books, New York, 1989.

206- Delamont, Sara, *The Sociology of Women*, George Allen and Unwin, London, 1980.

207- Eliade Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Simon and Schuster MacMillan, New York, 1995.

208- Elshtain, Jean Bethke, "Women and War", Anthony Giddens (ed.), *Human Societies*, Polity Press, Cambridge, 1992.

209- Gellman, Jerome, *Mystical Experience of God*, Ashgate, Aldershot, 2001.

210- Goode, William J., *The Family*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs and New Jersey, 1964.

211- Harvey, Lee and MacDonald, Morag, *Doing Sociology*, The MacMillan Press LTD, London, 1993.

212- Heidensohn, Frances, *Women and Crime*, MacMillan Press LTD, Houndmills and London, 1996.

213- Hekman, Susan J., *Gender and Knowledge*, Northeastern University Press, Boston, 1992.

214- Jaggar, Alison "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered", H. Crowley and S. Himmelweit (eds.), *Knowing Women*, polity Press, The Open University, Cambridge, 1994.

215- Kramarae Cheris and Spender, Dale (eds.), *Routledge International Encyclopedia of Women*, Routledge, New York and London, 2000.

216- Lengermann, P. M. and Niebrugge - Brantly, J., "contemporary Feminist Thiory", George Ritzer, *contemporary Sociological Thiory*, McGraw - Hill, INC., New York, 1992.

217- Lott, Bernice, *Women's Lives*, Brooks/ Cole Publishing Company, Pacific Grove and California, 1994.

218- Manstead A. S. R. and Hewstone M. (eds.), *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.

219- Morris, Lydia, "The Household and The Labour Market", Gtaham Allan (ed.), *The Sociology of The Family*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.

220- Nicholson, Linda, "Feminism and Marx", Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave*, Routledge, New York and London, 1997.

221- Noddings, Nel. *Philosophy of Education*, Westview Press, Boulder, 1995.

222- Okley, Ann, *Woman's Work: The Housewife, past and present*, Vintage Books, New York, 1976.

223- Prummer, Christine von, *Womem and Distance Education: Challenges and Opportunities*, Routledge Falmer, London and New York, 2001.

224- Ramazanoglu, Caroline, *Feminism and The Contradictions of Oppression*, Routledge, London and New York, 1989.

225- Sabini, John, *Social Psychology*, W. W. Norton Company, New York and London, 1995.

226- Schimmel, Annemarie, "Womem in Mystical Islam", Bryan S. Turner (ed.), *Islam: Critical Conceps in Sociology*, London and New York, 2003.

227- Siegel, Larry, J., *Criminology*, West/ Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1998.

228- Sills, David, L. (ed.), *International Encyclopedia Of The Social Science*, The MacMillan Company and The Free Press, New York. 1972.

229- The New Encyclopedia Britannica, The University Of Chicago, Chicago, 1974.

230- Tong, Rosemaria, *Feminist Thought*, Routledge, London, 1997.

231- Trevett, Christine, "Gender, Autgority and Church History: A Case Study of Montanism", *Feminist Theology: The Journal of The Britain and Ireland School of Feminist Theology*, issue 17, 16 p, Jan 1998.

232- Walter Lynn (ed), *Women's Rights: A Global View*, Greenwood Press, Westport and London, 2001.

233- Ward D. A. and Stone L. H., *Sociology for the 21st Century*, Kendall/ Hunt Publishing Company, Dubuque and Iowa, 1998.

234- Wilkie, Jane Riblett, "Marriage, Family Life and Women's Employment", J. N. Edwards and D. H. Demo (eds.), *Marriage and Family in Transition*, Allyn and Bacon, Boston and London, 1991.

235- Young, Jocelyn, "She Used Her Head", (Ws. Web. Arizona. Edu).

المواقع الإلكترونية

236- www.devinfo.org

237- www.jewishencyclopedia.com

238- www.un.org